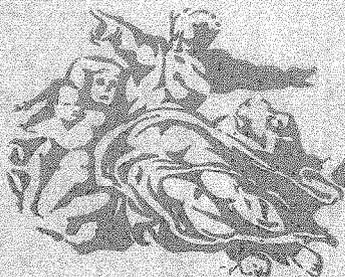


RAFAEL GAMBRA

EL SILENCIO DE DIOS

PROLOGO DE GUSTAVE THIBON



SEGUNDA EDICION

EDITORIAL PRENSA ESPAÑOLA

Rafael GAMBRA CIUDAD es doctor en Filosofía y catedrático de esta misma disciplina desde 1943. Ha ejercido la docencia durante once años en los Institutos de Navarra, su patria de origen, y más tarde en Madrid, en la Facultad de Filosofía y Letras, en el Centro de Estudios Universitarios, y en el Instituto Lope de Vega, del que es actualmente catedrático.

Su obra se distribuye entre la Filosofía (principalmente en su historia) y el pensamiento político. Es autor, entre otros, de los siguientes libros: *La Interpretación Materialista de la Historia* (1946), *La Primera Guerra Civil de España* (1950), *La Monarquía Social y Representativa* (1952), *El Existencialismo Moral* (1956), *Eso que llaman Estado* (1958), *Historia sencilla de la Filosofía* (1961, 3.^a ed.).

En este libro afronta una interrogante que late, con doloroso acento en muchos espíritus. El hombre que mantiene hoy cualquier género de lealtad a un orden superior—religioso, moral, histórico—se siente ambientalmente tachado de inmovilista o anacrónico, cuando no de bur-

EL SILENCIO DE DIOS

CÓLECCION



***PLINTO**

EDITORIAL PRENSA ESPAÑOLA

R A F A E L G A M B R A

**EL SILENCIO
DE DIOS**

Prólogo de
GUSTAVE THIBON

Segunda edición

EDITORIAL PRENSA ESPAÑOLA

M A D R I D
1968

© EDITORIAL PRENSA ESPAÑOLA

Depósito legal: M. 4647-1968

Gráficas Nebrija, S. A. — Ibiza, 11 — Madrid

Soror mea, sponsa!

(Cantar de los Cantares)

Entonces poniéndose en pie el Sumo Sacerdote
le dijo: ¿nada respondes a los que te acusan?
Pero Jesús permaneció en silencio.

(Mt. XXVI, 62-63)

— Si Dieu avait existé, il n'aurait pas permis à
l'homme de construire un faux paradis voilant à
jamais le vrai.

— Tu ne sais pas jusqu'où peut aller le silence
de Dieu...

(Gustave Thibon)

("Vous serez comme des dieux")

PROLOGO

Este libro es un testimonio. No «al sol que más calienta», sino a los astros que fueron ayer estrellas fijas de nuestro destino y que están hoy desapareciendo de nuestro horizonte. Un testimonio en favor del hombre eterno contra los ídolos que ha segregado nuestra locura y que devoran nuestra propia sustancia. Un grito de alarma profético frente al inmenso suicidio colectivo que nos amenaza y que se reviste eufóricamente de los bellos nombres de progreso, de sentido de la historia, de liberación, de democracia—cuando no de ecumenismo o de aggiornamento.

Por ello, este libro posee todas las virtudes de la novedad. En un siglo en que reina el

conformismo del absurdo y del desorden, en que el ídolo de la revolución permanente se ha convertido en centro de atracción para los rebaños de esclavos teledirigidos, nada hay más nuevo ni más insólito que predicar el retorno a las fuentes y defender la naturaleza y la tradición. «Nunca como hoy el genio de una época se ha aplicado a la destrucción minuciosa de su propia "ciudad humana"—de sus valores y de su sentido—hasta el extremo paradójico de que el conformismo ambiental se expresa hoy por la actitud revolucionaria, y que la posición insostenible, heroica, ha llegado a ser la conservación y la fidelidad». Han llegado ya los tiempos anunciados por Nietzsche en los que «hacerse abogado de la norma se convierte en la forma suprema de grandeza».

La Ciudad de los hombres que defiende Rafael Gambra estaba hecha de un conjunto de lazos vivos y vividos que, a través de los diferentes niveles de la creación, mantenían al hombre unido a su origen y le orientaban hacia su fin. La casa, la patria, el templo le protegían contra el aislamiento en el espacio; las costumbres, los ritos, las tradiciones, al hacer

gravitar las horas en torno a un eje inmóvil, le elevaban por encima del poder destructor del tiempo.

Hoy estamos presenciando la agonía de esta Ciudad de los hombres. El liberalismo, al aislar a los individuos, y el estatismo al reagruparlos en vastos conjuntos artificiales y anónimos, han transformado a la sociedad en un inmenso desierto cuyas ciegas arenas son arrebatadas en los torbellinos del viento de la historia. Y el hombre, víctima de este fenómeno de erosión, no tiene ya morada en el espacio (se ve, a la vez, en prisión y en destierro), ni punto de referencia en un tiempo por el que corre cada vez más de prisa sin saber adónde va.

Las Ciudades de antaño, al enlazar al hombre con las realidades visibles e invisibles, le ayudaban a elevarse sobre sí mismo. Hoy día, el ideal que se le propone no es vertical sino horizontal: está en la carrera misma, en la «huida hacia adelante», y no en el crecimiento espiritual. En lugar de intentar reproducir un arquetipo eterno, hay que dejarse arrastrar por un movimiento perpetuo y siempre ace-

lerado. Psicólogos y sociólogos «al día» nos hablan sin cesar de la «mutación radical exigida por los progresos de la técnica y de la socialización». En este punto, los luminosos análisis de Rafael Gamba sobre la aceleración de la historia coinciden con los recientes juicios de una joven filósofo francesa, Françoise Chauvin: «Los hombres han deseado siempre cambiar; pero en otro tiempo deseaban ese cambio para acercarse a aquello que no cambia, al paso que hoy quieren cambiar para adaptarse a lo que de continuo cambia... Ya no se trata de ganar altura, sino de llevar la delantera; no de superarse, sino de no dejarse adelantar.» El hombre se encuentra así reducido al más pobre de sus atributos, al más próximo a la nada: el cambio indeterminado, sin principio y sin objeto...

Que este tipo humano así fabricado en el laboratorio del progreso y de la democracia abstracta goce de un nivel material incomparablemente superior al de sus antepasados; que pueda esperar, en un porvenir más o menos próximo, verse libre de la miseria, de la enfermedad y de la guerra, poco importa: habrá perdido esos dos bienes esenciales para él e

irreemplazables que son el arraigo y la continuidad; y, con ellos, la posibilidad misma de ejercer las más altas virtudes del hombre: el amor y la fidelidad. «¿Cómo amar lo abstracto que no tiene forma o figura humana ni divina? ¿Cómo ser fiel a un flujo permanente?» Aún peor, ni siquiera se acordará del bien perdido: «pierde lo esencial sin darse cuenta de que lo ha perdido». Asegurado contra todos los riesgos, quedará al mismo tiempo insensibilizado a todas las promesas. Acuden a la mente los versos de Machado: «soledad de barco, sin naufragio y sin estrella...».

Las páginas más emocionantes y más dolorosas de este libro son aquellas en que el autor analiza los efectos de este proceso de desintegración en el seno de la Iglesia Católica. El progresismo católico corta los puentes (Simone Weil diría los metaxu) entre el hombre y Dios, la tierra y el cielo. Una religión que disuelve lo eterno en la historia y que rechaza, como adherencia de un pasado para siempre concluso, prácticas y ritos que son el punto de inserción de lo infinito en el espacio y de lo eterno en el tiempo—tal religión no será más que un vago humanitarismo, sin forma y sin

contenido. En ella, la prostitución a los ídolos del siglo se reviste del vocablo halagüeño de «apertura al mundo»; la mescolanza y la confusión se presentan como un progreso hacia la unidad; la deserción se disfraza de «superación». ¿Cómo no evocar las líneas proféticas de Dostoiewsky?: «cuando los pueblos comienzan a tener dioses comunes es signo de muerte para esos pueblos y para sus dioses... Cuanto más fuerte es un pueblo, más dijere su Dios de los otros dioses... Cuando muchos pueblos ponen en común sus nociones del bien y del mal, es entonces cuando la distinción entre el bien y el mal desaparece...».

Las antiguas formas de la sociedad, al impregnar de sagrado casi todas las manifestaciones de la vida temporal, hacían el tiempo permeable a lo eterno y a Dios presente en la historia. Pero esta alianza de lo social y lo divino se desmorona en cuanto el hombre no reconoce otro dios que él mismo, ni otra patria que el mundo temporal transformado y desfigurado por sus manos. Y se acerca a grandes pasos la hora en que la idolatría del porvenir le ocultará la eternidad.

Esta será, sin duda, para los últimos fieles, la suprema prueba de la fe. La pureza, el heroísmo de esa fe se medirán por la resistencia del «pneuma» divino, interior y libre (spiritus flat ubi vult) al viento servil de la historia. Ante el silencio de Dios, los creyentes de mañana tendrán quizá que elegir entre la realidad invisible de una eternidad en apariencia sin porvenir y el espejismo brillante de un porvenir sin eternidad.

Bérulle definía al hombre como «una nada capaz de Dios». Pero he aquí que ese hombre se transforma cada vez más en un falso dios, incapaz del Dios verdadero. ¿Llegaremos hasta el término de esta subversión y habrá que desesperar de la Ciudad de los hombres? Rafael Gambra se complace en repetir las palabras demasiado lúcidas de Taine: «ningún hombre sensato puede ya esperar». Pero no olvidemos (cito de nuevo a Françoise Chauvin) que «la lucidez es la peor de las cegueras si no se ve nada más allá de aquello que se ve». El cristiano, a imitación del apóstol San Pablo, está obligado a esperar contra toda esperanza (contra spem in spe), porque Cristo ha vencido al mundo y esta victoria abarca la

totalidad del tiempo y del espacio. Y, por inciertas que sean las probabilidades de éxito, nuestra misión aquí abajo consiste en restaurar pacientemente, en nosotros y en torno nuestro, las condiciones para una restauración de la Ciudad de los hombres; es decir, en preparar un porvenir a la eternidad.

Con este llamamiento se acaba este bello libro. Nuestro deseo más ferviente es que sea escuchado, en el secreto de las almas, como un eco del silencio de Dios.

Gustave Thibon.

I

LOS PRECURSORES

Erase un buitre que me picoteaba los pies. Estoy indefenso porque es muy poderoso y quería saltarme a la cara. Preferí sacrificarle los pies, que los tengo ya destrozados.

KAFKA

Resulta difícil y arriesgado para quien vive una época señalar qué es lo más característico o relevante que en ella sucede, aquello que la Historia recogerá como tal en su día.

Yo diría, sin embargo, que esta década que empezamos a culminar—los «años sesenta»—se han caracterizado por la consolidación en los países europeos de la política abandonista sugerida por el «anticolonialismo» de Norte-

américa, de los Soviets y de la ONU; y asimismo por la celebración del Concilio «ecumenista» y la puesta en marcha de su espíritu de reforma. Las consecuencias prácticas de uno y otro hecho son incalculables para la llamada civilización occidental y para el catolicismo. El declive rápido del sentimiento nacional que —degenerado o no—era cuanto quedaba del antiguo arraigo patrio de los hombres, la difusión artificial de esto que se ha llamado «nueva religión de la Humanidad», son hechos de alcance imprevisible, diríamos cósmico-humano. Ello porque en este momento de la historia vienen a coincidir en una extraña identificación dos lejanas ondas históricas—el racionalismo y el catolicismo—de cuya tensión había vivido toda la cultura occidental desde el Renacimiento hasta nuestros días.

Quizá el primer efecto visible para nuestro horizonte temporal sea la transformación operada en los espíritus por esos dos acontecimientos, o por las fuerzas latentes que los prepararon y que ahora se reúnen. Podríamos describir este efecto psicológico como una pérdida general de la noción de *lo que nos es propio*, de aquello que nos pertenece y a la

vez nos cobija y nos alberga en el plano superior al de la vida individual; la pérdida igualmente del espíritu de defenderlo, y del sentido de conservación y de lealtad que le son concomitantes. Cabría también describirlo como un estado de delicuescencia intelectual y emocional en el que desaparece el sentido de los límites y de la continuidad, de lo que es estable e intangible por constituir el cuadro—o más bien el suelo mismo—de nuestra existencia humana. Consecuencia de tal actitud mental es la espontánea entrega de cuanto el hombre posee como patrimonio común de su cultura a eso que hoy se llama «el viento de la Historia». O—lo que es igual—la aceptación de antemano de cualquier cambio ideológico o estructural como exigencia de una evolución incontenible. Esto nos permite ver hoy cómo ciertas figuras del magisterio seglar o religioso de nuestro ambiente atemperan rápidamente su opinión a las corrientes de la época, se apresuran a desentenderse de lo que afirmaron en un pasado cercano, hacen blanco lo que ayer era negro, y todo ello sin conciencia alguna de deslealtad o de incoherencia.

No guarda este fenómeno relación alguna

con el oportunismo consciente e interesado de aquel que se adapta a las cambiantes situaciones de la política o del favor, figura humana que ha existido en todos los tiempos, sino que se trata de una actitud enteramente nueva que realiza esto mismo con conciencia subjetivamente recta, incluso como imperativo de un loable atemperarse a la evolución. En tal ambiente, cualquier forma de afirmación o de lealtad es automáticamente tachada de inmovilista o aun de «farisaica» o de «burguesa»; todo espíritu de resistencia, calificado de «reaccionario», que es el título más descalificador del lenguaje contemporáneo por cuanto supone en él un empeño vano e iluso: el de oponerse a la corriente o el «viento de la Historia».

Dos obras literarias me han aparecido hace años como precursoras—o más bien como intuiciones geniales—de esta actitud mental que vemos hoy generalizarse en términos vertiginosos, incontenibles. Me refiero a *La Metamorfosis* de Kafka y a la pieza teatral de Ionesco *Rhinoceros*.

En la primera, Samsa, un hombre modesto, sufre una noche la monstruosa, absurda, trans-

formación en un inmenso insecto, de su mismo tamaño. Tanto él como su familia aceptan el hecho como cualquier otra contingencia desgraciada de la vida; la ocultan y sobrellevan como pueden hasta su desenlace que es, al cabo de meses, la muerte del metamorfoseado. Al día siguiente, los familiares, aliviados de la horrible pesadilla, salen a pasear endomingados porque es hora de tomar el sol y «de encontrar a la hija un buen marido».

En esta novela, como en las de intención existencialista, se pretende mostrar la irracionalidad de la existencia y cómo la mente humana podría avenirse con cualquier otra estructura existencial sin mayor dificultad que con la de nuestro mundo habitual. La significación de la tragedia kafkiana tiene una profunda realidad en el presente: para cualquier espíritu venido al mundo en el seno de una tradición religiosa y moral, sobre un suelo de determinaciones históricas, de convicciones y de deberes, la actual aparición de la *Metamorfosis* en extensos sectores del magisterio social representa algo tan monstruoso e inadmisibile como el destino insólito de Gregorio Samsa: algo que ha sucedido sin poder suceder.

Rhinoceros, la pieza de Ionesco, constituye, por su parte, la más profunda y aguda sátira del conformismo ambiental en nuestra época y de los mecanismos psicológicos de adaptación incondicional a cualquier género de situación o de cambio de mentalidad. Sátira también del proceso de masificación y de *trivialización* que se opera en las almas por efecto de la tecnocracia y de las grandes concentraciones urbanas. Imagen, en fin, de ese estado de ánimo colectivo que se revela capaz de aceptarlo todo rápidamente, con *resignation préalable*, por una voluntaria pérdida del sentido de los límites y de la consistencia de las cosas.

En el primer cuadro, Juan, hombre «de su tiempo», con sus puntos de vista «eficaces» y filisteos, dialoga con Berenger, espíritu sencillo de abatida sinceridad. Sus frases sonoras y la vacuidad de sus actitudes siempre circunstanciales está como reclamando la exteriorización de un interno proceso de *rinoceritis*, es decir, de insensibilización humana. Es entonces cuando irrumpe impetuoso el primer rinoceronte por las calles de la población. Y desde ese mismo momento entra en juego para

aquel ambiente humano un mecanismo psicológico encaminado a la elusión subconsciente del hecho, a la conformidad embozada con el mismo, movido siempre por actitudes previas de pereza mental, de cobardía interior y de abandonismo profundamente arraigadas. Así, a los pocos momentos de la extraordinaria sorpresa, ya nadie habla de lo inconcebible de la aparición, sino del número de cuernos o de las razas de rinocerontes.

En seguida comienza la absurda transformación de los hombres en rinocerontes, esos paquidermos extraños e insensibles, que parecen nativos del planeta más alejado de éste en que habita la raza humana.

El mecanismo mental por el cual los hombres «se sitúan» ante la *rinoceritis*, y la actitud que los *rinoceriza* seguidamente, es siempre la misma: aceptación del hecho como algo irremediable, como una evolución necesaria (es «el viento de la Historia»); ensayo de universalización del fenómeno buscándole antecedentes y similares en otros países o en otra época; puesta en discusión de los principios teóricos o morales en virtud de los cuales el

fenómeno resulta inaceptable (en este caso, la superioridad de la humanidad sobre la animalidad, los límites de la cordura y de la demencia, etc.); en fin, exaltación de los aspectos en que pueda sobresalir el hecho o realidad de que se trate (en este caso, de la fuerza, salud y poderío del rinoceronte).

Ante el hecho consumado, la epidemia de *rinoceritis* se extiende incontenible; el mecanismo mental se pone en movimiento para el hombre masificado, previamente dispuesto para cualquier género de adaptación dirigida: «*Siempre hubo cosas así*», «*Salgamos al encuentro de lo que nace y seamos sus pioneros*», «*En otros sitios están peor*», «*Tiene esto cierta grandeza*»...

Parece indudable que el autor rumano ha conocido algunos de los diversos «hechos rinocéricos» que han sufrido las diversas naciones, con la consiguiente degradación de la personalidad de sus miembros: la irrupción en tantos países de un ejército de ocupación extranjero, con la creación de absurdos gobiernos «Quisling»; la aparición en este otro de un barbudo demencial que impone su ley; la

entrega de aquel otro a bandas rivales de negros antropófagos; la erección más allá de la arbitrariedad como modo permanente de gobierno... En el horizonte final, la universal *rinoceritis letárgica* que, en nombre de la Democracia y la Humanidad, anula la personalidad de los humanos frente al «viento de la Historia».

Lo más profundo de *Rhinoceros* quizá sea la elección del tipo humano que resiste a la adaptación rinocerica y se salva—él solo—entre los demás hombres. No se trata de ningún puritano u hombre de claros y declarados principios; antes al contrario, son los hombres de esta clase los que se muestran más dóciles y vulnerables a la epidemia, los que con mayor facilidad encuentran argumentos *de transición* para adaptarse. Berenger, el protagonista, es un hombre humilde, sencillo y un tanto bohemio. Un hombre respetuoso ante los *sabios y eficaces* que le rodean, que no afirma nada con énfasis ni contraría la opinión de los demás. Berenger sabe, sin embargo, que la humanidad es superior a la animalidad, que entre la cordura y la locura hay un límite, y que convertirse en rinoceronte es absurdo. Y sabe

todo esto «intuitivamente», aunque no sepa definir la intuición más que como un saber «por las buenas».

Pienso que en nuestra sociedad masificada y estatista donde la *rinoceritis* alcanza hoy a los más altos niveles, esta pieza de Ionesco debe producir la misma impresión que si a los tripulantes de una vieja y carcomida embarcación se les mostrara al vivo cómo empieza a hacer agua y a hundirse una vieja y carcomida embarcación.

* * *

El segundo fenómeno bien patente en nuestro presente histórico es la rebelión del individuo y de la masa contra cualquier forma de autoridad o de preeminencia y de estructura prevalente. Se trata de una consecuencia del fenómeno anterior: desposeído el mundo humano supraindividual—instituciones, leyes, costumbres, poderes—de todo carácter necesario o sagrado por la visión relativista o progresista de tales realidades; desvinculado el individuo de las mismas por la previa conformación masificada y utilitaria de su mente, se

rebela espontáneamente contra esas realidades político-históricas, que ni comprende ya ni ama; en las que sólo ve su carácter restrictivo y su irracionalidad.

La onda viene, sin duda, de muy lejos; pero la rebelión del hombre actual contra «lo establecido» en nombre de la libertad, y contra «el paternalismo» en nombre de la igualdad, alcanza ahora niveles y reductos que hasta aquí se juzgaban inasequibles. Nunca como hoy el genio de una época se ha aplicado a la destrucción minuciosa de su propia «Ciudad humana»—de sus valores y de su sentido—, hasta el extremo paradójico de que el conformismo ambiental se expresa hoy por la actitud revolucionaria, y que la posición insostenible, heroica, ha llegado a ser la conservación y la fidelidad.

En medio de este amotinamiento espiritual y de esta universal execración de cuanto representa norma y límite, quizá sólo una voz de cuantas han tenido una amplia audiencia en la época me ha aparecido como plenamente consciente—aun dentro de las múltiples paradojas de su pensamiento—del impulso últi-

mo que nos arrastra y de sus metas previsibles. Me refiero a la voz de Antoine de Saint-Exupéry en toda su obra, pero particularmente en sus libros *Terre des Hommes* y en el inacabado *Citadelle*.

La obra de Saint-Exupéry resume de un modo a la vez poético y crítico la gran experiencia filosófica y humana de nuestra época, pero posee además una serena intención constructiva: la reedificación de una nueva patria de los hombres donde la autoridad, el deber y el fervor comunitario dejen de ser considerados como elementos extraños al hombre mismo, rémoras de su personalidad. Frente a una literatura (la llamada «moderna», prolongada en su influencia hasta nuestros días) que exalta las pasiones y una sospechosa sinceridad individualista hostil a todo lazo vincular y a todo orden, Saint-Exupéry canta la grandeza del mandar responsable, la entrega fervorosa al quehacer comunitario, un mundo de continuidad vivificado por dioses tutelares en el que la vida humana adquiere sentido por una síntesis entrañable del sujeto con su mundo. «Quizá vendrá el tiempo de una literatura reconciliada con la Ciudad—ha escrito Roger

Caillois con referencia a Saint-Exupéry—; y entre las formas que pueda adoptar esa literatura no será la menos ilustre ni la menos feliz la de aquellos sus precursores que pagaron de antemano por su nacimiento.»

Nadie puede saber si tal reconciliación del hombre con la Ciudad se dará en el seno de nuestra civilización, o si los síntomas que vivimos llevarán a ésta al término de su disolución. Pero, cualquiera que sea el destino que nos aguarde, estimo que Antoine de Saint-Exupéry, aquel solitario escrutador de los primeros horizontes aéreos sobre las Ciudades de la Tierra, supo penetrar como nadie el vínculo misterioso que une al hombre con su mundo y su tras-mundo. Esto es, las raíces existenciales—históricas y sagradas—del auténtico vivir humano, frente a las realizaciones masificadoras de una razón desencarnada y de un falso «humanismo» abstracto que traiciona el verdadero destino del hombre.

Leyendo a Saint-Exupéry resulta curioso observar la evolución—o más bien el giro copernicano—que a lo largo de los tiempos ha sufrido ese interlocutor objetante que tantas

veces se ha llamado el «insensato». Si el pensar es diálogo interior—y, en el fondo, controversia—, el insensato viene a ser ese contradictor explícito o implícito contra el que todo sistema de pensamiento se construye y se expresa.

El «insensato» más conocido de la historia del pensamiento es el de San Anselmo, justamente porque el arzobispo de Canterbury otorgó ese nombre al contradictor de su diálogo íntimo. El «insensato» de San Anselmo, como el de toda la filosofía medieval, es aquel que falta a la lógica o normatividad objetiva del pensar, el que incurre en contradicción consigo mismo. Como pensador cristiano, parte San Anselmo de una aceptación de la fe, que, para él, situará y orientará el posterior ejercicio de la razón (*credo ut intelligam*), siempre en la certeza previa de que uno y otro ejercicio (el de la fe y el de la razón) no pueden discrepar entre sí. La fe le sitúa así en un mundo de realidades y valores concretos dotados de sentido, y, sobre esta base, San Anselmo no reconocerá límites a la razón para comprender y explicar el contenido revelado y esa situación previa. De aquí su intento de

llevar el razonamiento *a priori* hasta la propia existencia divina (argumento ontológico), y de aquí también que su «insensato» encarne a aquel que contradice al orden de la razón o que no se ajusta a la coherencia lógica.

Dentro de la significación de su obra, Saint-Exupéry tuvo también su «insensato», y precisamente bajo este nombre se refiere a él en *Citadelle*. Pero este insensato no es ya el que falla en la lógica dirección de su pensamiento o el que se contradice, sino más bien «el perverso Amok de la razón pura»: aquel que, guiándose sólo del razonar desvinculado, destruye el armazón existencial del vivir humano, la *Citadelle* que el fervor pretérito fundó para albergue y tabernáculo de sus hijos.

Saint-Exupéry no parte, como San Anselmo y los antiguos, de un mundo preformado por la creencia y la costumbre, mundo de principios y de normas, sino más bien de una sociedad atomizada y difamada en la que el individuo, solo y angustiado en el ápice de su intimidad, se ve excitado a vivir según sus impulsos y opiniones. Su «insensato» no es entonces el que se aparta de la lógica racional,

sino, al contrario, aquel que, en nombre de ésta, desconoce el valor de lo establecido y de sus normas, del encuadramiento existencial que requiere el vivir humano. «Mansión de los hombres...—exclama en *Citadelle*—¿quién te fundará sobre el razonamiento? ¿Quién será capaz, según la lógica, de construirte? Tú existes y a la vez no existes. Estás hecha de materiales dispares, pero es preciso inventarte para descubrirte...» «¡Navío de los hombres, sin el cual faltará a éstos la eternidad!» «Yo he impuesto mi ley, que es como la forma de los muros y el orden de mi mansión. Mas vino el *insensato* a decirme: líbranos de tus normas y seremos más grandes, más libres... Pero a sus palabras opongo yo mis determinaciones en toda su arbitrariedad, porque libran a los hombres del marasmo informe de las cosas; y no escucho a los que me hablan, en nombre de la razón, de las *pendientes* (o gradaciones) *naturales* que nivelan y difuminan cuanto poseía un sentido.»

He aquí la evolución diametral desde un insensato ilógico hasta un insensato logicista. He aquí también la constelación de nociones y actitudes que opone Saint-Exupéry a esta sub-

versión del *insensato*: La Ciudad se construye, como un navío o como un templo, con materiales diversos, y su orden existencial no se deduce de principios lógicos. Se construye con el fervor o donación de sí mismo y con un origen de autoridad responsable que es elección arbitraria en la facticidad de cualquier orden. La Ciudad de los hombres es *mansión* (con sus estancias diversas) en el espacio, y es *rito* (con sus horas y días) en el tiempo. La razón desencarnada destruye con sus reducciones lógicas el sentido de las cosas, y produce un desmoronamiento (*effritement*) del habitáculo humano en el que el hombre mismo se corrompe (*pourrit*). De él brota el hastío de un tiempo que corre sin construir y de un espacio que no alberga ni orienta ni tiene ya sentido. La Ciudad creada por la entrega y el fervor depara al hombre sus dos bienes más inapreciables: el *sentido de las cosas* y la *maduración de su vivir*.

En estas ideas estimo que se encierra eso que hemos llamado «reconciliación del pensador con la ciudad», de la que ha sido quizá Saint-Exupéry heraldo y aun testimonio vivo. En ellas creo que se encuentra también la

inspiración primera u originaria de estas páginas mías que pretenden un diagnóstico constructivo del tiempo que vivimos, la radiografía de un proceso profundo de descomposición que cada hombre percibe, quizá fragmentado en el sector de su propio mundo, pero que guarda una conexión de sentido con el conjunto, como la guarda también el vivir de cada hombre con el habitáculo humano en que se inserta.

Sin embargo, para comprender esta idea inicial e inspiradora es preciso recapitular sobre otras dos nociones más básicas o elementales que enlazan la noción de Saint-Exupéry sobre el hombre y la vida con la filosofía contemporánea. Son éstas las de *engagement* (compromiso) y la de *apprivoisement*, de muy difícil traducción.

II

«COMPROMISO» Y «APPRIVOISEMENT»

Es preciso meditar en las cosas que el alma anhela, en los objetos a que quiere comunicarse, en el enlace íntimo que por naturaleza tiene con lo que es divino e imperecedero; con aquello en lo que al fin debe convertirse.

PLATON

Quizá ninguna de las ideas elaboradas en las dos últimas décadas haya alcanzado una validez y permanencia mayores que la de *engagement* o compromiso, porque quizá tampoco ninguna represente tan profundamente la crítica antirracionalista que late en el fondo de todo existencialismo. La idea, aunque desprovista de un sentido tan radical, es ya antigua: la expresaba F. C. Schiller a principios

de siglo con estas palabras: «El mundo es lo que hacemos de él. Nada permite definir lo que era en su origen ni lo que sería sin nosotros.» Es la misma idea tantas veces repetida por Saint-Exupéry: «no hay panorama contemplado desde lo alto de las montañas que no haya sido antes descubierto por el esfuerzo de la ascensión y de la aventura».

La técnica turística ha instalado hoy grandes teleféricos que permiten alcanzar, en pocos minutos y sin esfuerzo, algunas de las más elevadas cumbres. Sin embargo, creo que media entre la contemplación panorámica así alcanzada y la del que la ganó por su propio esfuerzo la misma diferencia que separa la fotografía de la realidad. El caminante que vence una alta cima se ha *comprometido* en la montaña, y la montaña, en cierto modo, se ha hecho suya. Se trata justamente de esas nociones complementarias de *engagement* y de *appropriement*, a que me he referido. En la aventura de una ascensión de montaña, cada perspectiva ganada, cada nuevo plano de horizonte, cada riesgo y cada conquista, crea lazos vivos entre montaña y caminante hasta que, en el último esfuerzo, el viento impaciente

de las cumbres rinde al contemplador esa especie de plenitud en que el panorama final se hace, más que contemplación pura, vivencia y aun creación personal.

El término *engagement* puede traducirse por compromiso, aunque insuficientemente, porque supone también la noción de entrega al objeto o a la acción misma. Es una idea a la que el existencialismo ha otorgado un sentido muy radical y un largo desarrollo. Cuando falla para la filosofía contemporánea la confianza en la estructura racional del Universo y se reconoce a éste como absurdo, surge para el hombre contemporáneo el sentimiento de la angustia existencial, es decir, la vivencia de lo que *es* sin fundamento esencial, que igualmente podría no ser o ser de distinto modo. Angustia y abandono determinan en el hombre existencialista el imperativo de *engagement* o entrega activista a la existencia misma. Si no hay un orden inmutable de causas ni de normas, habrá el hombre de escoger su destino en la soledad y en el abandono; pero será en este escoger donde cada hombre cree su propia personalidad, porque su ser es temporal, esto es, proceso acumulativo de auto-

creación. Y sólo a través del compromiso con la existencia concreta, irrevocable, adquiere sentido y valor la vida del hombre. Es la mística del activismo y del compromiso puro: *S'enfoncer dans un acte inconnu comme dans une forêt*—ha escrito Sartre. *Un acte. Un acte qui engage et qu'on ne comprend jamais tout à fait.*

Consecuencia de esta actitud inicial ha sido—lo ha destacado Mounier—un cambio radical en el esquema o imagen que la filosofía se forja del hombre o del Yo como sujeto de conocimiento y de acción. Para la mentalidad racionalista esa imagen es la de un puro *receptáculo*, un algo perfecto y pasivo, sujeto de la racionalidad y de la bondad natural roussoniana, que habría de *liberarse* o desvincularse de cuanto le constriñera para llegar a expresarse en su verdadero y valioso ser. A título de realidad primera, el Yo teórico—racional y completo en su ser—era el sujeto de la Teoría del Conocimiento y de la ética formalista en que vino a cifrarse la filosofía toda de aquella época. Es lo que acusa Ortega y Gasset en *Ideas y Creencias*: «Todos deseamos que el hombre sea bueno, pero el

Rousseau que nos han hecho padecer, creía que ese desco estaba ya realizado desde luego, que el hombre era bueno de suyo y por naturaleza. Lo cual nos ha estropeado siglo y medio de historia europea.»

Para la posterior mentalidad existencialista, la Razón, en cambio, ha dejado de ser la esencia del Universo y el instrumento para penetrarlo y dominarlo. En consecuencia, el Yo deja de concebirse como un sujeto de pura racionalidad que ha de liberarse de cuanto le ate al exterior, para ser interpretado como un agente *in fieri* de su propia vida y del sentido de la realidad. Su nuevo símbolo o imagen será el de eclosión (*éclatement*) o irrupción: entrega autocreadora y transformadora de la realidad, donación libre que brota de un interno impulso vital y se realiza en las cosas, vivificadas por el propio sujeto. «La libertad—dice Sartre—no es una virtud interior que permita al sujeto desentenderse de las situaciones más urgentes, sino, al contrario, el poder de comprometerse libremente en la acción presente y de construirse un futuro.» O lo que es lo mismo: no se es libre más que

si se utiliza la libertad en comprometerse con lo real concreto.

Si se prescinde de la metafísica y de la intención en cierto modo nihilista que hayan inspirado el renacer de esta idea, no cabe dudar que la noción de *engagement* encierra una realidad y un imperativo muy profundos. Es vano y superficial pensar que el Yo surge cuando se le ha liberado de todas las trabas, afectos y compromisos—*prejuicios* u obstáculos, en lenguaje racionalista—del mundo circundante. Antes al contrario, su propia vida es *entrega*, autorrevelación.

La literatura típicamente «moderna» fue, en general, un prolongado esfuerzo por liberar a un supuesto núcleo individual, fuente personal de espontaneidad y de verdad, de la *contrainte* objetiva, es decir, de la costumbre y de la ley, de la autoridad, de la misma legalidad lógica. Quizá haya sido Gide quien culminó este anhelo desvinculador que tuvo sus raíces en el individualismo racionalista: *Je me penche vertigineusement sur les possibilités de chaque être, et pleure tout ce que le couvercle des mœurs atrophie*. Por este ca-

mino, y antes de llegar a la pura potencialidad vacía o a la nada que habita en ese individuo abstracto, es por donde la literatura moderna exaltó en su comienzo las pasiones primarias e instintivas, y más tarde la acción contra toda norma, gratuita. «Una cosa permitida—concluirá Gide—no puede ser pura.»

Consecuencia de este imperativo desvinculador hubo de ser el desarrollo de la actitud meramente estética—in-comprometida—del hombre. «El ideal de la vida—escribía Middleton—no puede ser más que estético: ningún otro poder fuera de la intuición estética nos permite imaginar y concebir.»

Esta visión del mundo «desde fuera», como espectáculo, engendró en los albores de nuestra época una actitud desconocida en las anteriores como fenómeno general: el *turismo*, esa actividad individualista y extrínseca que se desarrolla sobre un valor también desconocido hasta entonces: el valor de *lo pintoresco*. El turismo y su visión pintoresca del mundo no es para muchos hombres de hoy una mera actividad entre otras, sino un cierto objetivo final de sus vidas que se emplean en un tra-

bajo vertiginoso y anónimo—la producción en serie o la burocracia—para resolverse en la adquisición de medios móviles que le permitan la evasión turística. En realidad, la visión estética y el turismo, como objetivos vitales inauténticos que son, resultan actividades que se destruyen a sí mismas. El turista busca siempre *lo diferencial*, lo típico y localizado, es decir, lo comprometido y vinculado a un tiempo histórico, a una situación, a un espacio concreto. Si el modo de vida y la desvinculación del turista se hicieran universales, el mundo humano no ofrecería ya nada a su contemplación puesto que todo se habría hecho extrínseco, uniforme, anónimo.

Análoga tendencia representó en el orden político el Estado de Derecho del constitucionalismo liberal. Principio neutro de coexistencia, mero guardián de la libertad de todos, el Estado moderno fue uniformador centralista de las instituciones políticas, previa su desvinculación respecto de cualquier forma de historicidad o de contenido diferencial.

Frente a todas estas tendencias—individualismo, esteticismo, liberalismo—procedentes de

una común inspiración racionalista, ha surgido en nuestra época la idea del compromiso radical humano. Sólo conoce realmente el que ama; sólo es libre el que es capaz de entregarse a algo o a alguien.

Pero esta noción del *engagement* se complementa con otra idea que ha tenido un desarrollo y difusión muy inferiores, aunque no sea menor su profundidad y elaboración. Me refiero a la idea de *apprivoisement*, que fue fuente de inspiración en la obra de Saint-Exupéry. *Apprivoiser* significa literalmente *domesticar*. Domesticar no es meramente hacer convivente a un animal, sino captarlo, asimilarlo a la propia vida o al afecto humano. Hay animales—se dice—que no se domestican, sólo se doman. Una y otra raíz—*apprivoiser* y *domesticar*—poseen un significado común: captar, hacer de uno, *hacer de casa*. En el sentido filosófico en que lo emplea Saint-Exupéry es, como he dicho, noción complementaria del *engagement* o compromiso. El hombre, el sujeto, *s'engage* o *compromete*; la cosa, el objeto, *s'apprivoise* o *domestica*. Recíproca y simultáneamente.

¿Qué es, pues, *apprivoiser*?

Nadie puede hacérselo comprender mejor que el propio Saint-Exupéry. Sigámosle en su cuento poético *Le Petit Prince*, precisamente en el conocido diálogo, lleno de ternura y profundidad, entre el Príncipe y el Zorro sabio. El Príncipe, un niño que vive, solo, en un diminuto asteroide, viene a la Tierra «para conocer a los hombres». Su visión ingenua y directa va a chocar con la de los hombres tecnificados de hoy, con el hombre conceptual y eficiente: «las personas mayores». Es el mismo tema de Saroyan en *El Tigre de Tracy*, el contraste entre la espontánea valoración de las cosas y las categorías de una mentalidad sofisticada por la racionalización y el simbolismo abstracto.

El Príncipe tenía en su pequeño mundo una rosa, a la que cuidaba con amor y con la que dialogaba. La rosa era presumida y se jactaba de ser el único ejemplar de su especie en el universo. El Príncipe acaba de descubrir en la Tierra un jardín de rosas semejantes a la suya, y, decepcionado por la insignificancia y vulgaridad de lo que poseía, se había tendido en la hierba a llorar.

«... Fue entonces cuando apareció el Zorro.

«—¿Quieres jugar conmigo?—le propuso el Príncipe—. Estoy tan triste...

«—No puedo jugar contigo—contestó el Zorro—. No estoy apprivoisé.

«—¡Ah, perdón!—dijo el Príncipe.

«Pero, pensándolo, añadió:

«—¿Qué significa apprivoiser?

«.....

«—Es algo muy olvidado hoy día. Significa crear lazos.

«—¿Crear lazos?

«—Eso es—dijo el Zorro—. Todavía tú no eres para mí más que un muchacho en todo semejante a otros cien mil. Y yo no tengo necesidad de ti. Tú tampoco me necesitas. Yo no soy para ti más que un zorro semejante a otros cien mil. Pero si tú m'apprivoises (domesticas), tendremos necesidad el uno del otro. Serás para mí único en el mundo. Y seré yo para ti único en el mundo.

«—Empiezo a comprender—dijo el Príncipe—. Existe una flor... Creo que ella me ha domesticado.

«—.....

«Pero el Zorro volvió a su idea.

«—Mi vida es monótona. Yo cazo pollos, y los hombres me cazan a mí. Todos los pollos se parecen y todos los hombres también. Esto me aburre un poco. Pero si tú me domesticas (me haces de casa), mi vida quedará como iluminada. Conoceré un ruido que será diferente de los otros. Los otros ruidos me hacen esconderme bajo tierra. El tuyo me llamará fuera de ella como una música. Y, además, mira... ¿ves allá los campos de trigo? Yo no como pan; el trigo es para mí inútil. Los campos de trigo no me dicen nada. Y es triste. Pero tú tienes los cabellos dorados. ¡Por eso será maravilloso cuando me hayas domesticado! El trigo, que es dorado, me hará acordarme de ti. Y me gustará el ruido del viento en el trigo...

«El Zorro se calló y miró largamente al Príncipe:

«—Si eres tan bueno... ¡domesticame!

«—Querría hacerlo—contestó el Príncipe—,

pero me falta tiempo. Tengo amigos que descubrir y muchas cosas que conocer.

«—No se conocen más que las cosas que uno mismo domestica—dijo el Zorro—. Los hombres no tienen ya tiempo de conocer nada. Compran cosas ya hechas en los almacenes. Pero como no existen almacenes de amigos, los hombres no tienen ya amigos. Si quieres un amigo, ¡domesticame!

«—¿Qué hay que hacer para ello?—preguntó el Príncipe.

«—Es preciso mucha paciencia. Te sentarás primero un poco lejos de mí, como ahora, en la hierba. Yo te miraré con el rabillo del ojo y tú no dirás nada. El lenguaje es fuente de equívocos. Pero, cada día, te irás sentando un poco más cerca...

«.....

«De esta manera, el Príncipe domesticó al Zorro. Y cuando se acercó la despedida:

«—¡Oh!—exclamó el Zorro—, lloraré...

«—Tú has tenido la culpa. No quise hacerte daño, pero quisiste ser domesticado.

«—Así fue—dijo el Zorro.

«—¡Pero vas a llorar!

«—Así es—repitió el Zorro.

«—¡Entonces no ganas nada!

«—Gano—dijo el Zorro—a causa del color del trigo. Después añadió—: Vuelve a ver las rosas. Comprenderás ahora que la tuya es única en el mundo. Vuelve a decirme adiós y te entregaré un secreto.

«El Príncipe volvió a contemplar las rosas.

«—No os parecéis a mi rosa—les dijo—, porque no sois nada todavía. Nadie os ha domesticado y vosotras a nadie habéis domesticado. Sois como era mi Zorro. Era un zorro como otros cien mil. Pero lo hice mi amigo y ahora es único en el mundo.

«Y las rosas se sentían muy mortificadas.

«—Sois hermosas—les añadió—, pero estáis vacías. No se puede morir por vosotras. Sin duda el que pase junto a mi rosa creerá que se parece a vosotras. Pero por sí sola es más importante que todas vosotras juntas, porque

es a ella a la que he regado y abrigado... Porque es mi rosa.

«Y volvió al Zorro.

«—Adiós—dijo el Zorro—. Este es mi secreto. Es muy sencillo: no se ve bien más que con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos... Es el tiempo que has perdido con tu rosa lo que la hizo tan importante... Los hombres han olvidado esta verdad, pero tú no debes olvidarla. Te haces responsable para siempre de aquello que has domesticado. Eres responsable de tu rosa.

«—Soy responsable de mi rosa—repitió el Príncipe para acordarse.»

* * *

El hombre (el Yo) viene a ser así irrupción en el mundo circundante, entrega e intercambio con esa realidad que le rodea. Ya no será el sujeto un mero receptáculo de la razón; ese instrumento de penetrar un universo ajeno, objeto solo de conocimiento o de utilización, pero de cuyas vinculaciones reales debe liberarse para ganar individualidad, para ser

cada vez más *él mismo*. Al contrario, va a concebirse a ese sujeto como irrupción en un mundo de cuyo contacto va a surgir, en el compromiso, la verdadera inteligibilidad—«no se ve más que con el corazón»—; y, a la vez, la autocreación del propio sujeto, el enriquecimiento progresivo de eso que llamamos personalidad.

Cabe así concebir la vida humana como creación de lazos (cognoscitivos, volitivos, activos) entre el Yo y las cosas. Tales lazos son, para el sujeto, compromisos (*engagements*), y respecto a las cosas, *domesticación (apprivoisement)*. Cada hombre viene a ser su propio mundo, su vida; y las cosas se hacen así sustancia humana. De este modo, el hombre que muere en la lucha o en el voluntario sacrificio no lo hace por las cosas en su ser físico (ni por la tierra, ni por la casa, ni por la bandera, que como puras cosas no merecerían esa vida y subsisten sin ese sacrificio); ni tampoco por la propia e íntima libertad del sujeto, que desaparecerá indudablemente con su muerte. El hombre muere «por salvar el nudo invisible que convierte a esas cosas en dominio, en patria, en rostro familiar». Ese lazo, invisible

para los ojos, se capta sólo por el corazón, porque ha sido construido por el fervor, por la entrega, y «sólo se ve realmente aquello que se ama».

«No amo al hombre—escribió Saint-Exupéry en los orígenes de su obra—; amo la sed que lo devora.» El más profundo modo de inautenticidad, el hastío y la esterilidad brotan del tiempo que corre sin construir, de la vida sin amor y sin entrega que se pierde en la incoherencia de un mundo carente de sentido y de límites. Porque la Ciudad—la tierra de los hombres—se crea por el fervor, esto es, por aquello que se *exige* a los hombres y no por aquello que se les *suministra*. Es vano pretender crear la Ciudad por los cálculos de la técnica o por los esquemas de la utilidad; es el amor lo que une a los hombres y el fervor lo que preserva esa unión librándola del resentimiento y la corrupción. La sociedad «de derechos» no subsiste si no se apoya en una, más o menos remota o subconsciente, sociedad «de deberes».

Vemos así perfilarse, frente a la constelación de tendencias y actitudes que engendró el ra-

cionalismo, otras nacidas de muy diferente suelo cultural. La concepción del hombre que sostuvo el racionalismo es—lo hemos visto—el individualismo. Según ella, el Yo verdadero—racional y bueno por naturaleza—surge cuando se logra desvincularlo de cuanto por vía mental o social presiona sobre su libre espontaneidad. A esta concepción va a oponerse con toda propiedad el *engagement* o compromiso del Yo con su mundo y su vida.

La concepción racionalista del vivir humano estuvo representada por lo que he llamado consideración estética del mundo, actitud que ve en él no más que un espectáculo, objeto de pura contemplación o utilización. A ella hemos visto enfrentarse la noción que Saint-Exupéry llama *domesticación* (*apprivoisement*), ese acto por el que las cosas se tornan sustancia misma del sujeto, y éste se hace responsable de ellas para siempre.

La concepción racionalista del convivir humano (de la sociedad) está representada, en fin, por lo que en un sentido amplio llamamos liberalismo o concepción constitucional de la sociedad en un Estado de Derecho. Para

ella, la sociedad es algo extrínseco al hombre mismo, un orden de mera coexistencia, neutro en cuanto a su significación ideológica o religiosa; un instrumento para que el hombre conviva con sus semejantes sin que ello suponga para él constricción alguna en nombre de una comunidad supraindividual. Más aún: la sociedad recta o verdadera es, para los teóricos del racionalismo político, producto de un pacto o contrato entre hombres esencialmente autonómicos, individuos hechos y acabados al margen de la sociedad; y, cuando la sociedad traspasa esos límites y constituye una comunidad vinculadora o dotada de algún modo de sentido, representará un mal para el hombre, o más bien, el origen preciso del mal y la corrupción de los hombres, buenos y racionales por naturaleza.

En el socialismo moderno, el Estado—que es, como para el liberalismo, la única estructura de la sociedad—traspasa la función en cierto modo pasiva de guardián del derecho para convertirse en factor activo de organización y provisión de servicios. Pero el socialismo continúa concibiendo a la sociedad como algo extrínseco al hombre mismo (un *habitat*

teóricamente perfecto) que el Estado, como suministrador y asegurador universal, ha de construir mediante la recíproca adaptación de ese medio social al hombre (teórico), y del hombre (concreto) al medio organizado. Aunque diferentes en cuanto a su dinamismo y fines, la sociedad liberal y la sociedad socialista o totalitaria tienen en común ese carácter extrínseco respecto del hombre concreto. La una es orden de convivencia, salvaguardia del derecho; la otra es instrumento provisor de servicios y seguridades, incluso un habitáculo técnico que se forja mediante la organización y la adaptación dirigida. Pero el hombre mismo—cada hombre—no intercambia su ser ni se proyecta en ninguna de ellas.

Frente a tales concepciones de fondo racionalista la auténtica reivindicación humana se expresaría en un impulso que, según sus diversos aspectos, podríamos llamar corporativismo, institucionalismo o comunitarismo histórico. El orden social no se cifraría para él en crear o mantener un poder racional y neutro que vele sólo por la libertad de los individuos o que les provea de medios y seguridades. Sino que, al contrario, consistiría en

recuperar mediante el compromiso y la *domesticación* el universo existencial de grupos y de instituciones que conferían sentido histórico, cordial, a la vida colectiva de los hombres, y la defendían a la vez de las supercreaciones del Estado racionalista planificador. Así pudo escribir Camus en uno de sus últimos libros: «La verdadera liberación del hombre se ha apoyado siempre en las realidades más concretas: la familia, la profesión, el municipio, que transparentan en sus límites el ser, el corazón vivo de las cosas y de los hombres.» Tal, en fin, la idea de Saint-Exupéry que concibe a la Ciudad como el navío o la mansión de los hombres, «comunidad de lazos, de recuerdos, de esperanzas, donde cada paso y cada tiempo tiene su sentido».

Compromiso, *domesticación* (*apprivoisement*), y corporativismo histórico vienen a ser así los correlatos dialécticos de lo que en el siglo racional fueron el individualismo, la actitud estética y el liberalismo.



III

LA CIUDAD HUMANA

La Ciudad no consiste en la comunidad de domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales ni en las relaciones mercantiles. La Ciudad es la comunidad en el bien para alcanzar una existencia humana virtuosa.

ARISTOTELES
(Política, V)

La obra de Saint-Exupéry encierra, sin embargo, una idea más profunda sobre el *habitat* esencial del hombre, sobre eso que él llamó la *Citadelle* o la *Tierra de los hombres*. Más que de una idea dentro de un sistema de ideas, cabría hablar en él de una intuición sobre la raíz misma del vivir y del relacionarse humano. Tal intuición es la del carácter *concreto* o *histórico* que ha de poseer el mundo de los

humanos como consecuencia y proyección del ser mismo del hombre, que es entrega e intercambio, compromiso y *domesticación*. Y la del valor, esencial para el hombre y en cierto sentido sagrado, que esa estructura existencial-histórica posee en su pervivencia renovada (tradicción) y en la fidelidad a la misma como sistema de lazos vivos que une a cada hombre con las cosas de su mundo.

Para quien contemple la inexorabilidad de la Naturaleza, la magnitud de las fuerzas que en ella se enfrentan y la crueldad de la lucha por la existencia en el mundo viviente, resulta incomprensible cómo la criatura que es el hombre se enfrenta con su propio vivir y con el mundo encarnizado que le rodea. Inerme en su cuerpo, más delicado en su organismo y peor dotado de instintos que los otros animales, único ser del Universo que delibera y que vacila, parece la más desvalida de todas las criaturas. Ni espíritu separado (o angélico) capaz de conocer por intuición esencial, ni animal sujeto sólo al conocimiento sensible de lo material, el hombre es como extranjero a las cosas de este mundo. A diferencia del animal que se aquieta y goza con plenitud en lo

que le rodea, el humano vive en un constante trascender intelectual la realidad circundante y en un insaciable anhelo de algo que su mundo no puede ofrecerle.

Sin embargo, contra todas estas condiciones y circunstancias, es el hombre la criatura que alcanza el grado más alto de independencia personal, de seguridad vital y de dominio sobre el resto de la naturaleza; y ello es precisamente por su vivir formando parte de una sociedad política. Como causa reconocida de ese maravilloso efecto en el vivir humano, la sociedad ha sido uno de los grandes temas de meditación filosófica.

Fue Aristóteles quien propuso la teoría más estable y profunda sobre el ser de la sociedad —la «sociabilidad natural de hombre»—y, desde él, la más dilatada tradición filosófica reconoce en la sociedad una como *proyección de la naturaleza humana*, tanto en sus diversas facultades como en los estratos ónticos que tal naturaleza cala. Esta vieja concepción se opone, ante todo, a las teorías que ven en la sociedad una realidad exterior al hombre mismo, sea posterior a él y convencional (pacto o contrato social), sea anterior como proto-

rrealidad originaria (universalismo social o totalitarismo). Según la idea aristotélica, ni el hombre es anterior a la sociedad, de forma que resulte ésta de su sola razón o voluntad; ni la sociedad es anterior al hombre, de modo que sea éste—en su conciencia individual, en su libertad y en sus derechos—un producto evolutivo del todo social. Individuo y sociedad son, para esa teoría, *aspectos* de un solo ser: el hombre concreto, que es a la vez individual y social (naturaleza individual con radical tendencia a la sociabilidad), como lo demuestra el hecho de que nunca se conocieron hombres sin vivir en sociedad, ni sociedad alguna que absorba la individualidad como en los grupos de animales gregarios (hormigueros, enjambres).

En rigor, esta teoría aristotélica del «animal político» no hace sino prolongar, modelándola, la visión platónica sobre la *polis* o república humana. Platón—lo ha indicado Cassirer—fue el primero en darse cuenta de que aquel conocimiento de sí mismo que pedía Sócrates, y el vivir conforme al *daimon* (o genio) interior, no se consiguen sin atender a la cuestión más vital para el hombre—dada su

naturaleza—, que es el alcance y el carácter de la vida política. La vida pública y la privada son interdependientes. Si la primera se corrompe, la segunda no puede desenvolverse ni alcanzar sus fines. Platón—señala Cassirer—insertó en su *República* una descripción impresionante de todos los peligros a que se expone el individuo dentro de un Estado injusto y corrupto. *Corruptio optimi pessima*: las almas mejores y más nobles se hallan particularmente afectadas por estos peligros. «Sabemos que toda simiente o todo lo que crece, sea animal o planta, cuando no encuentra alimento, o clima o terreno apropiados, sufre tanto más por estas privaciones cuanto más vigorosa sea. El mal es peor enemigo de los buenos que de los no buenos. Considero lógico, por tanto, que las malas condiciones de alimentación perjudiquen más al que tiene mejor naturaleza que al que la tiene mediocre... Lo mismo ocurre con esa naturaleza que le hemos asignado al filósofo, el cual, cuando recibe la enseñanza apropiada, llega necesariamente a producir todos los frutos de virtud; pero si, por el contrario, la planta se siembra y arraiga y crece en mala tierra, produce en-

tonces todos los vicios, a menos que la salve la intervención de los dioses.»

En consecuencia, la Ciudad ideal platónica se concibe por su autor, más que como una utopía paradigmática, como el habitáculo normal y sano del hombre—la Ciudad humana—, que constituirá una como exigencia o proyección de las facultades o potencias del hombre. Así, las clases sociales o estamentos que toda Ciudad ha de poseer—y que en forma más o menos contrahecha o armónica todas poseen—corresponden a las tres facultades que descubre Platón en el alma humana : el *pueblo*, que representa a la pasión o apetito; los *guerreros* o guardianes, que corresponden al ánimo o pasión noble; y los *sabios* o gobernantes que simbolizan a la *razón*, facultad directiva del alma (el caballo negro, el blanco, y el auriga, en el mito famoso del *carro alado*, en el *Fedro*). Entre esas clases de la Ciudad humana no existe la igualdad aritmética o igualdad de deberes y derechos entre todos los ciudadanos ante una Ley única, sino la «igualdad geométrica» o de proporción y armonía : a mayores derechos, mayores deberes, y viceversa. El pueblo, encargado del trabajo físico para la

subsistencia de la Ciudad, tiene menos derechos que las otras clases, pero también menos deberes: no requiere de un largo aprendizaje o instrucción, está exento del deber del heroísmo, y puede disponer pronto de su vida y contraer matrimonio. El guerrero, con mayores derechos—exento del trabajo manual—, está obligado al aprendizaje de las armas y sometido al deber del honor y del heroísmo en la defensa de la Ciudad. El sabio o director que goza de los mayores derechos—libre del trabajo físico y del manejo de las armas—, se debe, en cambio, por entero a la comunidad y no podrá poseer bienes ni familia propia. La virtud de cada parte del alma será también virtud propia de cada clase: la templanza, virtud del apetito, será la del pueblo, que debe ser frugal, austero; la fortaleza o valor, virtud del ánimo, será la del guerrero; y la prudencia, virtud de la razón, guiará sobre todo a los sabios o gobernantes. La justicia, en fin, virtud global del alma armoniosa, será también la virtud de la Ciudad: será ésta justa cuando sus tres clases se armonicen en la proporción recta de sus deberes y derechos.

Este ideal político de Platón pasa, cristianizado, a la Ciudad medieval, y se mantiene—con mayores o menores imperfecciones de hecho—hasta la irrupción del ideal racionalista de la Ciudad democrática o igualitaria. Así, las tres clases o estamentos de la *polis* platónica nos aparecen en las antiguas Cortes o Estados Generales formando sus tres brazos: el pueblo o estado llano (ciudades y gremios), la nobleza militar (guerreros) y el sacerdocio (antiguos sabios), armonizados por un poder superior (el rey o príncipe) que representaba a Dios en el orden temporal de la Ciudad cristiana.

Y no sólo las facultades del alma se reflejan, según esa vieja teoría de la sociedad natural en la Ciudad humana, sino también los distintos estratos de ser en que cala la naturaleza del hombre. El hombre posee razón y voluntad, pero no es sólo racional sino que incluye también en su naturaleza las funciones de la vida animal, sensitiva e instintiva, y las de la vida puramente vegetativa. La sociedad, como proyección de la naturaleza humana, contiene también esos aspectos superpuestos de la humana tendencia.

El racionalismo político de los dos últimos siglos ha pretendido siempre «definir» conceptualmente a la nación en el pórtico de sus *Constituciones Políticas*, y expresar en forma de Carta o *contrato constituyente* el orden y la ley que regirán a la sociedad civil, como si se tratase del documento jurídico regulador de una sociedad de tipo voluntario (una empresa comercial o recreativa). El socialismo, por su parte, concibe también a la nación como un todo racional-dinámico o funcional, susceptible de ser organizado por métodos voluntarios y planificados.

Sin embargo, la sociedad básica humana—las naciones históricas—, como reflejo que son de la naturaleza humana toda entera, constituyen siempre un complejo de sentimientos, creencias, emociones y hábitos colectivos, recuerdos e impulsos comunes, difíciles de discriminar. Y en el decurso de su vida histórica influyen, tanto como las decisiones y proyectos racionales que le deparan su dinamismo y renovación, las costumbres y creencias que le proporcionan su estabilidad y carácter profundo.



IV

CREACION Y FERVOR

No se construye el Reino con materiales. Se absorben los materiales en el Reino.

SAINT-EXUPERY

Saint-Exupéry, sin contradecir esa teoría de la sociedad humana, insiste en cómo la propia individualidad y personalidad del hombre se proyectan también sobre la sociedad confiriéndole un carácter histórico y diferenciado, bien distinto de lo que sería una mera sociedad esencial humana, un *habitat* teórico del hombre abstractamente considerado. Del mismo modo que no existe el hombre, sino hombres concretos, tampoco existe la sociedad, sino sociedades concretas, históricas, evolutivas.

Consecuencia primera de ello es que la Ciudad humana (el reino o la *Citadelle*) es siempre *creación*, nunca deducción a partir de unos principios abstractos o elaboración metódica o causal. Creación originaria del espíritu humano, y, por lo mismo, imprevisible e irrepetible. Historiadores y científicos se esfuerzan en explicar la irrupción histórica de los pueblos y civilizaciones por la confluencia de factores causales de carácter geográfico o económico. Por lo mismo, se dicen capaces de prever y de organizar el futuro de la Ciudad humana. Pero ni el paso inmediato del camello en una caravana puede ser previsto ni explicado en su raíz íntima, porque sólo hay ciencia de lo repetido, y la vida humana que gobierna la caravana es creación original. Sucede lo mismo que con las cosas que, de hecho, constituyen este mundo : se explican fácilmente unas por otras, como hacen los científicos, pero la dificultad reside en «explicar que haya cosas». Supuesto que, por la ley de economía del pensamiento que preside el saber científico, sería más lógico y sencillo que no hubiera nada.

Así, el origen de la Ciudad no se encuentra

en la confluencia de unas causas cognoscibles, sino que «está contenida en el genio de su fundador como el árbol en la semilla. Al igual que nadie explicará el árbol por la tierra o el agua o el sol que lo han alimentado, nadie explicará la Ciudad por sus factores de desarrollo ni por los cálculos de los arquitectos... Porque si la Ciudad ha de nacer, siempre encontrará recursos y proyectistas que calculen con precisión. Pero serán sólo sus servidores. Y si les otorgáis primacía pensando que las ciudades brotan de sus manos y que la perfección de sus cálculos las hará perfectas, jamás ciudad alguna surgirá de la arena del desierto, ya que se sabe cómo nacen las ciudades, pero no por qué nacen.

Consecuencia segunda de aquella intuición es que la Ciudad—el habitáculo humano—ha de ser creada por lo que Saint-Exupéry llama el *fervor*, esto es, el esfuerzo y la entrega guiados por el amor, en cuya obra el sujeto intercambia su vida con su creación, y ésta le sobrevive, y fecunda y alberga la vida de los que le seguirán. Se trata de una consecuencia de la teoría de la *domesticación* o *apprivoisement*: es la entrega a las cosas lo que las hace

grandes e importantes ; la previsión y el cálculo no crean ciudades ni imperios. «Es así—dice Saint-Exupéry—cómo aprendí lo que es esencial : que ante todo ha de construirse el navío o edificar el templo que dura más que el hombre. Y que es después y en él donde los hombres intercambian su vida en la alegría por algo que vale más que ellos, y que de ese fervor nacen los pintores y los escultores y los poetas. Pero nada esperes del hombre ni del pueblo que trabaja por su propia vida y no por su eternidad. A éste es inútil enseñarle la arquitectura y sus reglas. Si construye casas para sólo habitarlas, ¿ cómo intercambiará su vida con su casa? Puesto que esa casa ha de servir a su vida y sólo a ella. Estos hombres consideran útil su casa y no la consideran por sí misma, sino por su sola comodidad. Les sirve a ellos, que se ocupan sólo de enriquecerse. Pero mueren despojados de todo, porque nada dejarán de su vida. Ni el mantel bordado, ni la casulla de oro en el templo que enriquecieron. Llamados a entregarse intercambiando su vida por la obra, quisieran sólo ser servidos. Y cuando se fueron, nada quedó de ellos.»

En este punto se encuentra la más profun-

intemperie, de la inseguridad económica, de la enfermedad... Pero hay otro tipo de dolor, el más propio y exclusivo del hombre, que es ese dolor «incausado»: la soledad espiritual y el desaliento vital, la angustia, la desesperanza, la falta de sentido en la existencia. Enfermedades y desequilibrios psíquicos mucho más graves que los físicos, estados depresivos y formas de degradación espiritual hacia la masificación, son géneros de dolor y de carencia que pueden surgir cuando el dolor *causado* ha sido eliminado o reducido al mínimo en un medio humano determinado. Formas de dolor que surgen de manera súbita y alarmante en nuestro mundo tecnificado y previsor.

La técnica del «nivel de vida», convertida en soberana y erigida en fin último «social» e individual de una «sociedad de masas», ha dotado al hombre de medios de subsistencia y *confort* desconocidos por los más afortunados de otras épocas. Pero a la vez, y a un ritmo visiblemente acelerado, le privan de los lazos de *compromiso* y de *domesticación* (*appriovissement*) que engendraban para él un mundo propio, y ello hasta desarraigarlo de todo am-

biente diferenciado y estable, vaciando su vida de sentido humano, de objetivos y de esperanza. El derecho a la continuidad y a la autonomía ambiental o familiar no figuran entre los Derechos demagógicos que preparan el universo socialista.

En realidad, es la Ciudad creada por el fervor la que sostiene al hombre que vive en su seno y lo preserva del hastío y de la corrupción; porque entre hombre y Ciudad se establece una misteriosa tensión en virtud de la cual la corrupción, cuando sobreviene, no está tanto en los hombres como en el imperio que los alberga. Cuando viven en el fervor, hasta sus mismas pasiones los engrandecen; cuando, en cambio, viven juntos para sólo servirse a sí mismos, sus propias virtudes aprovechan a la pereza y al odio mutuo. Porque la Ciudad sostenida por el fervor engendra para el hombre dos elementos necesarios a su sano vivir: de una parte, el *sentido de las cosas*, que libra al hombre de caer en la incoherencia de un mundo sin límites ni estructura; de otra, la *maduración del vivir*, en cuya virtud la obra del hombre *paga* por la vida que le quita, y el

mismo conjunto de la vida, por ser constructivo, paga ante su eternidad. Ello libra al hombre del hastío de un correr infecundo de sus años y le reconcilia con su propio morir.

V

EL SENTIDO DE LA VIDA

Allí el cuerpo de la Iglesia, que ocupó la redondez de la Tierra, recibió asiento por mano de Dios en el fundamento no mudable que es Cristo, en quien permaneció con eterna firmeza. Con lo cual *descubrió su concierto y su forma* la Iglesia, alta en sus obispos, y en los legos humildes humilde.

Fr. LUIS DE LEON

Ante todo, el sentido de las cosas. «Yo he descubierto una gran verdad—dice el Patriarca de *Citadelle*—: que los hombres *habitan*, y que el sentido de las cosas cambia para ellos según el orden de la mansión que los alberga. Y que el camino, la colina, son diferentes para el hombre según que formen o no un dominio.»

O lo que es lo mismo : el hombre, aunque razone, no vive en lo universal, sino que habita en lo concreto, y sólo a partir de lo concreto razona. Precisamente porque él mismo es individual y personal, crea lo concreto determinado y en ello se alberga y protege. De aquí que el conjunto de límites o determinaciones que forman el habitáculo humano sea el bien más precioso que cada hombre y cada generación debe conservar, porque le proporciona el sentido de las cosas y le preserva de la incoherencia y del esencial hastío.

Nadie más abandonado en un mundo sin límites, de temibles elementos, que el navegante en alta mar. Se enfrenta, sin embargo, con el océano infinito en la pequeña construcción de su navío, que es para él albergue y orden de sus días. Una vez dentro de él, apenas ve ya el mar, o, si lo ve, le parece sólo el fondo o decoración de su nave, algo hecho para sostenerlo y transportarlo. La inmensidad del mar es entonces campo de su tarea, o camino que recorrer o campo de batalla para el navío, es decir, para el pequeño mundo de sentido que el hombre se ha construido a fin de albergarse y realizar su obra. Es la misma verdad que

expresó la *Gestalt-Psychologie* sobre la incapacidad perceptiva del hombre si no es a partir de una previa captación de formas dotadas de unidad y sentido.

Tal es la razón—dirá Saint-Exupéry—de que los hombres amen espontáneamente su propia casa, y, a través de ella, su remoto y divino origen. Como el que ama a una estatua no ama ni la arcilla ni el bronce sino el sello del escultor. Y yo—el que gobierna—vinculo los hombres a su mansión, la de mi pueblo, a fin de que puedan reconocerla y amarla como propia. Pero no la reconocerán hasta que la hayan alimentado con su sangre y su sacrificio. Y entonces ella podrá exigirles hasta su misma vida porque será su propia significación; y los hombres no podrán desconocerla, ni verla desde fuera, porque es estructura divina con rostro humano. Y experimentarán por ella amor, y sus veladas serán fervorosas; y los padres, en cuanto sus hijos vean y oigan, se ocuparán ante todo de descubrírsela a fin de que no se ahogue para ellos la vida en la incoherencia y el absurdo... Por esto precisamente deseo que respalden sólidamente los bastidores de su navío, a fin de salvarlos

de generación en generación. Y así también en el sentido de su tiempo, porque nunca llegará a embellecerse un templo si ha de recomenzarse a cada instante.

El sentido de las cosas tiene dos aspectos, uno espacial y otro temporal. La «Tierra de los hombres» es *mansión* en el espacio y *rito* en el tiempo. El hombre construye su albergue en el espacio, y ese albergue posee límites, estancias, estructura. Y cada estancia, un sentido y también un misterio intransferible. Como cada flor es, en sí misma, la negación de las demás. Es la mansión histórica, hecha sustancia de la vida, lo que el hombre ama; no la construcción teórica, en serie, de la que sólo se sirve. «Te resultará imposible amar —leemos en *Citadelle*— una casa que no tenga rostro propio y donde los pasos no tengan su sentido. Había (en el palacio de mi padre) una sala reservada a los principales embajadores y que se abría sólo al sol de los grandes días; había aquella otra en que se hacía justicia, y aquella a donde se llevaba a los muertos; y aquella, en fin, siempre vacía, cuya utilidad nunca se conoció, y que quizá no tuviera ninguna salvo la de enseñar el respeto y el

sentido del misterio y que nunca se penetra del todo las cosas...» Este sentido espacial —estructura humana— de las cosas es producto, ante todo, de una *aceptación*; después, de la *continuidad*, la costumbre y la tradición.

Aceptación ante todo de una trascendencia divina y de la *religación* a ella en un destino común. Historiadores, geógrafos, economistas, explican por factores coincidentes o disociados el brotar histórico de los pueblos a la génesis de las grandes civilizaciones. Sin embargo, nada hubiera unido a los árabes ni los hubiera lanzado sobre el mundo sin la misteriosa acogida de un mensaje superior que hizo irrumpir victorioso lo que dormía en la dispersión y la pasividad. De aquí que nada más inadecuado y disolvente para toda religión que aplicar el método analítico racional a sus fundamentos religadores, haciéndolos abstractos, universales, intercambiables: este método, que puede usarse con eficacia en realidades convencionales y finalistas, como la economía y la gobernanación humana, resulta esencialmente aniquilador en el hecho religioso, que es, ante todo, aceptación trascendente, misteriosa, y después, comunión y fidelidad.

Aceptación, en segundo término, de un orden existencial en el cual el medio se hace mansión y el tiempo adquiere una fisonomía; concreción histórica que se realiza en la remota y legendaria génesis de cada pueblo, y que se santifica con el paso de las generaciones y la memoria sagrada de los que nos precedieron. Cosas, recuerdos y costumbres adquieren así el valor de «lo propio colectivo» y se veneran como encarnación y símbolo de aquella religación originaria. Su consolidación y su mantenimiento—unidas a la grandeza de la Ciudad—se realizan mediante el espíritu de continuidad y el sentido de la prioridad de los antepasados, que acompañan siempre al natural instinto político de los hombres, como reflejo mental de la prioridad de la sustancia sobre la naturaleza, del ser sobre el devenir.

Tú lo ves—dirá Saint-Exupéry—en el orden del cielo que otorga figura a las estrellas y sirve al caminante para situarse y al hombre para reconocer las estaciones y las horas: en aquella constelación vemos un cisne. Pero quizá aquel otro hombre ha creído descubrir en esas estrellas una mujer tendida, y aun demostrar que la semejanza es mayor. Llega, sin

embargo, tarde. Nunca nos evadiremos de la primera determinación: aquellas estrellas serán por siempre el cisne.

Esta aceptación existencial fragua y se consolida en la creación de una *mansión humana* (de una civilización histórica) mediante el amor, el dolor y el goce, por los cuales el hombre que nace y crece entre esas determinaciones existenciales las hace sustancia y horizonte de su propia vida, esto es, las *domestica*. El hombre posee una tendencia natural a la conservación de su mundo visual de cosas, ante todo porque las cosas son—o pueden ser—lo único que en su vida no cambie y que le libre, en su percepción diaria, de la tragedia íntima del envejecimiento y de la anticipación del morir.

Las civilizaciones históricas se han aferrado siempre a un conjunto de realidades—modos de construir, de habitar, de relacionarse, de vestir—, de costumbres y de símbolos, que han considerado como suyos, y de los que han procurado no separarse, sean cuales fueren sus vicisitudes. Es el impulso que hizo traer a los árabes las palmeras hasta España desde el le-

jano desierto de Arabia. La continuidad de las cosas y las costumbres, el paso por ellas de las generaciones, les otorga ese carácter cuasi-sagrado que acompaña a toda tradición, sea familiar, sea de un pueblo. Tanto la costumbre grecorromana como la germánica conferían a los bienes patrimoniales de la familia un valor religioso que impedía su enajenación, u obligaba, en caso necesario, a hacerla preceder de una ceremonia de des-sacralización.

Y ese sentido de las cosas, que es en el espacio la estructura y el orden de la casa paterna, es en el tiempo el *rito*. Los ritos—dice Saint-Exupéry—son en el tiempo lo que la mansión es en el espacio.

«—¿Qué es un rito?—pregunta el pequeño Príncipe.

«—Es algo muy olvidado—le contesta el Zorro sabio.

«—Es lo que hace que un día sea diferente de los otros días; una hora, de las otras horas. Hay un rito, por ejemplo, en el país de los que me cazan. Bailan los domingos con las mozas del pueblo. Entonces el domingo es para mí un día maravilloso... Me paseo hasta

la misma viña. Si mis cazadores bailasen en cualquier día, los días serían todos semejantes, y yo no tendría vacaciones...»

Rito, pues, en este amplio sentido, es la estructura del suceder temporal comunitario. Se forma también de una originaria determinación—invención—existencial, de una aceptación y de una costumbre sacralizada en tradición. El rito alberga al hombre en el tiempo, como la mansión lo alberga en el espacio, y le otorga su bien máspreciado: el sentido temporal de las cosas, en cuya virtud no se pierde su vida en la incoherencia y el hastío. «Porque es bueno que el tiempo que corre no nos produzca la impresión de algo que nos gasta y que nos pierde, sino de algo que nos realiza y madura. Es bueno que el tiempo sea una construcción. Así puedo yo marchar de fiesta en fiesta, de santo en santo, de vendimia en vendimia, como marchaba de niño de la sala de consejos a la sala de reposo en el palacio de mi padre, donde cada paso tenía su sentido.»

La solemnidad es compañera natural del rito, y lo preserva, y subraya su santificación

en el correr del tiempo. Así la oración al comenzar la comida en común hace de ésta un rito familiar, respetable por sí mismo y fijo en un tiempo y en un orden, distinto por completo de una función fisiológica regida sólo por normas de economía o de higiene. Así la oración del mediodía o de la puesta del sol, o el día dedicado al Señor... Así la solemnidad en el acto de administrar justicia o de enseñar en cátedra o de otorgar culto a Dios, por la que quienes lo ejercen se sienten ministros de algo más alto que ellos mismos. El rito forma la estructura misma del tiempo humano y libra al hombre de perderse en un día sin horas o en una semana sin días o en un año sin fiestas «que no muestre rostro alguno».

Por esto, aplicar al rito el método racional-finalista es esencialmente destructor, como era aplicarlo a la aceptación religiosa. Pensar que, por motivos de utilidad o economía, se pueda trasladar al sábado el culto que a Dios se tributó siempre en domingo; creer que la voluntad organizadora de una autoridad humana puede sustituir por sí sola a la costumbre ritualizada—a todo rito y toda costumbre—

es ignorar la raíz sagrada, de aceptación y fidelidad, que constituye la esencia de todo orden humano concreto. Al término de los cambios, el rito habrá desaparecido sustituido por una mera respuesta voluntaria a una voluntad directiva. Aplicado el escalpelo racional a la concreción de los ritos, ceden uno tras otro en su raíz fáctico-sagrada, y al cabo, el mes que iba para el hombre de la Asunción a la *Sanmiguelada*, o de la Navidad a la *Candelaria*, se convierte en el mes «del quinto día», mes sin domingos ni fisonomía de la Unión Soviética, en el que cada cinco días descansa un grupo distinto de trabajadores para así, en la uniformidad del tiempo, «no interrumpir jamás la construcción del Socialismo».

VI

LA MADURACION DEL VIVIR

La gran tentación de nuestra época es confundir los dos universos, pidiendo a los obras del tiempo el cumplimiento de las promesas de la eternidad.

GUSTAVE THIBON

He dicho que la Ciudad creada por el fervor sostiene al hombre en su seno y le proporciona dos bienes inapreciables para su sano y recto vivir. Si uno era el *sentido de las cosas*, es el segundo la *maduración de su vivir*. Esta noción se relaciona profundamente con el drama íntimo del existir humano: la temporalidad y caducidad de la vida, de una parte; la tendencia de la mente y de la voluntad hacia realidades y valores absolutos,

atemporales, de otra. O lo que es lo mismo : la radical incomprensión y la angustia hacia el fluir temporal que nos consume a la vez que, en cierto modo, nos crea.

El lento paso del tiempo—de nuestro tiempo—constituye una experiencia universal, en momentos desgarradora, a la que todos, en distinto grado, somos sensibles. La muerte no se impuso a la naturaleza del hombre como un evento externo y casual, aunque fatal e ineludible : la muerte se insertó en el mismo ser temporal del hombre, que la lleva en su seno como primera determinación categorial. La muerte se halla impresa en la vida, en su destino y en su ciclo, por modo tal que, así como el organismo sano acaba muriendo de esclerosis, el espíritu acaba muriendo también de cumplimiento de su ciclo, de una especie de esclerosis moral. Cada hombre muere todos los días, aunque un desenlace concretísimo consume al final el desenlace que lleva en su seno.

Sentimos—amargamente a veces—la muerte de los demás, la de aquellos en cuyo espíritu se ha formado o conformado el nuestro. Pero,

en realidad, sentimos mucho más nuestra propia muerte, aunque de un modo diferente. Y ello porque cada sujeto es un punto de vista irrenunciable sobre la realidad universal. Es por ello antivital e inasequible la famosa máxima que Epicuro proponía para librarse del dolor y del temor de la propia muerte: «La muerte—decía—no existe, porque mientras vivimos, ella no es; y cuando ella es, ya no estamos nosotros.» Más bien podría decirse que ella está cada día con nosotros, en nuestro caminar, siempre presente en la noche y en el día, en el cambio y en la permanencia.

Tan angustiosa resulta esta consciencia del paso del tiempo, que el hombre, en sus distintas civilizaciones, ha buscado antes que nada un modo de huir de ella, de amortiguarla, de ensordecerla. Los antiguos procuraron, ante todo, un orden estable, la proscripción del cambio o mudanza, a fin de que el hombre pudiera creerse hoy igual que ayer, o, cuando menos, que la realidad circundante no le recordara, con un variar constante, su interno pasar. El culto al tronco familiar, la pervivencia en los hijos y en la casa, servían

asimismo a este designio de perpetuidad, consuelo ambiental al propio morir de cada día.

La civilización industrial de nuestra época ha ensayado otro camino para este anhelo de evasión. Consiste en aturdir ese sentimiento en la actividad y en eliminar la muerte del horizonte vital humano. Esta civilización parece inspirada en la divisa de Lyautey : *la joie de l'âme est dans l'action*. El hombre medio trabaja hoy infatigable, vertiginosamente, y no para procurarse sosiego y descanso apacible, sino para adquirir los medios de una más rápida movilización y aturdimiento. El envejecimiento, por su parte, ha sido eliminado, como determinante de una conducta individual y social : a nadie se exige renunciar a nada con la edad ni evolucionar en sus actitudes ; antes bien, se hace imperativo de «mantenerse siempre joven». La muerte, en fin, ha desaparecido de la esfera visual, de las previsiones, de las conversaciones. Nadie morirá ya en su casa, ni tal acontecimiento se acompañará de ningún modo de solemnidad, ni aun trascenderá de lo indispensable. Como cualquier necesidad incómoda, la muerte se convertirá en asunto de empresas o servicios

públicos, que lo facilitan de un modo aséptico e invisible para los demás.

Sin embargo, ninguno de estos sistemas de evasión logra un éxito total, aunque pueda servir de lenitivo. Ningún hombre deja de experimentar en determinados momentos la intolerancia natural hacia el devenir temporal, la lacerante impresión de su diario morir en un proceso incontenible, siempre acelerado.

El primero y más habitual de estos momentos u ocasiones es aquel en que sobreviene una discontinuidad en el curso de nuestra existencia—tal como un viaje—, que marca una nueva fase en ella, sea periódicamente o en forma imprevista. Estos hechos son, en frase de Bergson, como los golpes de timbal que estallan de vez en cuando en una sinfonía. Se trata de la indefinible tristeza que cierra cada período de nuestro tiempo y pone al descubierto su fluir sin retorno. Es la experiencia que recoge el nostálgico verso francés: «Partir es morir un poco.»

Otra de las ocasiones en que el alma despierta a la angustia de su propio devenir temporal es el recordar, o, más bien, una forma

especial de evocación. Se trata de aquel momento en que la asociación de imágenes, o una percepción actual, evoca en nosotros un recuerdo adormecido, y ante él experimentamos una sensación de lejanía temporal, a la vez que cierta extrañeza a nuestra personalidad actual. Son los instantes en que el pasado nos pesa como ya excesivamente complejo, reiterado, superfluo... Este segundo aspecto no acompaña al primero cuando el pasado evocado «encaja» en lo que podríamos llamar trama o línea argumental—consciente o admitida—de nuestra vida.

De aquí que cuanto más dispersa o incoherente haya sido su vida, más experimentará el sujeto de la misma la extrañeza y distancia del pretérito evocado, más prematuramente sentirá su peso—peso de un ayer muerto, inútil—, y mayor será el impacto del devenir temporal. Una vida, en cambio, idealmente en línea recta, fiel a sí misma y a un constante objetivo, experimentaría la lejanía del pasado, pero no su extrañeza o superfluidad.

Reencontramos aquí las nociones de compromiso y *domesticación* que, como lazo vi-

viente del hombre con su mundo, engendran y explican la Ciudad que lo sostiene. Por ellas el hombre intercambia su vida con las cosas, que se hacen suyas, su obra; por ellas también la contemplación de la obra bien hecha le reconcilia con el tiempo que le entregó; y esa misma obra pagará ante él por la vida que se fue. El tiempo pasado deja así de aparecer ante sus ojos como una fortuna gastada para sentirlo como un fruto maduro en su propia intimidad, proyectado y realizado precisamente en la obra de su vida. La obra *paga* así por los días que se llevó en la medida en que la propia vida paga también ante la eternidad o el *sobre-ti* al alcanzar plenitud y fecundidad.

Porque—repite siempre Saint-Exupéry—«la muerte paga solamente por el amor. Aquel que ha trocado lentamente su vida por la obra bien hecha y que dura más que la vida, por el templo que hace su camino en siglos, aquél acepta morir si sus ojos aprendieron a separar el palacio de la suma de sus materiales, a emocionarse por su gloria y a desear fundirse en él. Porque entonces será recibido por lo que es más grande que él y se entrega a su amor».

Así, si preguntas al zapatero cuál es la causa de su alegría, no le creas cuando te hable del dinero que ha ganado o del descanso que le aguarda: él mismo ignora que su felicidad está en transfigurarse en las babuchas doradas que ha terminado.

Pero este intercambio que crea la vida y la lleva a maduración sólo se realiza en la coherencia de la Ciudad, en sus límites, sus valores y la estabilidad de su orden. La variabilidad de las *pendientes naturales* que conduce a la aridez de lo inconexo, anula la misma creación humana al privarla de sentido. Quizá ninguna lamentación humana más profunda que esta de Saint-Exupéry ante el universo racionalista: «... es bueno ocuparse de los olivos o de los ganados, de la comida o del amor en familia. Pero es malo que el cuadro mismo nos atormente. Que lo ya hecho se convierta otra vez en labor. Que lo que debe ya callarse tome la palabra. ¿Qué haremos, Señor, si las montañas balbucean? Sin embargo, yo he oído ese terrible balbuceo y no podré olvidarlo: ¡Señor! Yo habitaba un pueblo construido sobre la ladera protectora de una colina, bien plantado entre la tierra

y su cielo; un pueblo hecho para durar y que duraba. Pero he aquí que una noche algo se despertó en nuestro asiento subterráneo. Sentimos que bajo nuestros pies la tierra tornaba a vivir y a solidificarse en formas nuevas. Y tuvimos miedo. No tanto por nosotros mismos como por el objeto de nuestros esfuerzos. Yo, platero, por la gran custodia de plata a la que venía entregando años de mi vida; aquel, tejedor, por el tapiz inmenso en el que trabajaba con alegría; el otro, agricultor, por los olivos que había plantado... Porque la muerte del jardinero no es algo que afecte al árbol, pero si tú arrancas el árbol matas dos veces al jardinero... ¿Adónde iremos, entonces? Este navío nuestro zozobrará con el fruto de nuestras vidas. Fuera de él siento que el tiempo corre en vano. Siento el tiempo correr; pero el tiempo no debe correr así sensiblemente, sino hacerse sustancia, madurar, realizarnos. Debe recoger piadosamente la obra. Y ¿qué podrá intercambiarse de uno mismo para embellecer esta marea sorda que retorna sobre sí y arrasa cuanto existe? ¿Qué construir sobre suelo movedizo?»

VII

EL JUGLAR DE LAS IDEAS

—Señora mía, veo que no entendéis los tiempos presentes: lo hecho, hecho está, y procuradnos novedades porque sólo lo nuevo llama ya nuestra atención.

GOETHE

(El diablo, en el Fausto)

Esa misteriosa penetración de la tierra y del tiempo con el alma de los hombres mediante la cual se convierten para él en mansión y en historia santa; esa transfiguración del hombre en su obra: esto es lo que no comprende el *insensato*, y lo que provoca su crítica y su rebelión individualista. Y es precisamente ese *sentido de las cosas*, fruto del compromiso y de la *domesticación*, lo que combatirá con la argumentación lógico-racional de una razón

desvinculada de todo asidero existencial y humano.

El *insensato* ve sólo con los ojos; con los ojos corporales o con los de la razón pura, nunca con la mirada del amor, de la entrega y de la comprensión auténtica. Para él, el soldado muere por la bandera como objeto físico idolátrico, o por las cosas materiales que forman su economía, o por una idea abstracta. Pero es incapaz de comprender que el soldado muera por ese lazo invisible que une las cosas físicas, el ideal y la bandera en algo superior a él mismo, a lo que se debe porque es la conformación misma de su vivir y el sentido de su mundo.

Así, frente al palacio y a sus estancias múltiples y solemnes exclamará: «¡Cuánto espacio dilapidado, cuántas riquezas inexploradas, cuántas comodidades perdidas por negligencia! Es preciso demoler estos muros inútiles y nivelar estas breves escalinatas que complican la marcha. Entonces el hombre será libre y eficaz.» A lo que yo contestaré: «Entonces los hombres se volverán ganado de contratación, y, por miedo de tanto aburrirse, in-

ventarán juegos estúpidos regidos también por reglas, pero por reglas sin grandeza. Porque el palacio puede inspirar poemas; pero ¿qué poema escribir sobre la nadería de los dados que ellos lanzarán día y noche? Durante tiempo los hombres vivirán a la sombra de los muros cuya nostalgia les recordará viejos poemas; después, la misma sombra se perderá y ya no discernirán nada.»

Estaremos entonces ante el universo geométrico y en la vivienda «máquina de alojarse» de Le Corbusier, donde la humanidad, definitivamente estabulada, vivirá, en la estrechez de unos límites uniformes, la experiencia de un mundo sin contorno ni fisonomía humana.

Lo mismo dirá el insensato de los ritos y costumbres que son morada humana en el tiempo: «Líbranos de tus imperativos, así seremos grandes... Pero yo sé que los hombres se tendrán por muy gloriosos los días de fiesta al no ceder ya a las costumbres, al traicionar sus tradiciones, al festejar el mal. Y, en verdad, experimentarán un secreto placer en la ejecución de sus sacrilegios. En tanto que

haya sacrilegio para ellos. En tanto se subleven contra algo que pesa todavía contra ellos. Vivirán en tanto respire su enemigo, en tanto se sientan contra la ley. Pero esa misma sombra desaparecerá pronto, y entonces no experimentarán ya nada, porque el gusto mismo de la victoria habrá sido olvidado. Entonces bostezarán y se sentirán perdidos en un tiempo indiferente, sin límites ni finalidad...» Estaremos entonces en la semana uniforme, monótona, ininterrumpida, infinita, de la Unión Soviética.

El insensato—el «juglar de las ideas»—utilizará siempre en sus argumentaciones lo que Saint-Exupéry llama las «tendencias o declives naturales». Esta noción no se refiere sólo a la natural tendencia del hombre hacia lo fácil, sino que alude más bien a las transiciones conceptuales por grados insensibles propias del pensamiento discursivo, a la facilidad de reducción que posee el que trata con ideas y no con las cosas mismas (la famosa «moral del moralista», por ejemplo). Así, la ironía y la «visión superior» no son propias del verdadero hombre, sino del insensato. Más propia del hombre verdadero es lo que Alvaro

d'Ors ha llamado «la humildad de ser parcial»; esto es, de servir con lealtad a algo superior a uno mismo, y no a la propia razón racionante.

«Vuestras costumbres—dirá siempre el insensato—no tienen nada de necesario; en otras partes son muy diferentes. ¿Por qué no cambiarlas? ¿Qué os fuerza a colocar las cosechas en el granero y los rebaños en el establo? ¿Qué a rezar en el templo y a bailar en la plaza? ¿Por qué no hacer una y otra cosa en cualquier sitio, según casos y conveniencias?»

¿Por qué no? Quizá ningún término exprese mejor la ruina interna de una civilización que esta simple pregunta: *¿por qué no?* A esta objeción casi cósmica, que intenta siempre justificar una práctica nueva o la ruptura con un modo de ser o de hacer, contestó siempre la sabiduría ancestral con el conciso *porque no*.

La novedad innecesaria—aun la razonablemente defendible—no sustituye una estructura por otra, sino el orden por el cambio, la forma por lo informe. De aquí que en muchas

comarcas españolas la palabra *novedad* se use como equivalente a desgracia («tener novedad» en una familia es haber sufrido una desdicha irreparable). Y el lenguaje castrense gira todavía en torno a la palabra *novedad* (¡sin *novedad*!) en su sentido de derrota o de pérdida.

Pero el insensato ignora que los hombres habitan una mansión, por lo mismo que la razón pura nunca comprende ni admite la determinación existencial.

Su razonar seguirá el mismo deslizamiento lógico cuando juzgue el mundo temporal de los ritos y costumbres: ¿Por qué entre vosotros rezáis con un rosario de trece granos? ¿No sería igual y pesaría menos un rosario de doce? Yo sé que quien así habla no reza en absoluto, y que el rosario de trece granos pesa justo lo que las cabezas que yo he cortado por defenderlo.

«Precisamente por esto desprecio yo al charlatán imbécil que viene a reprochar a la palmera el no ser cedro, y al cedro el no ser palmera; y que, mezclando razonamientos y libros, tiende hacia el caos. Y sé bien

que el charlatán tiene razón en su ciencia absurda, porque, fuera de la vida, cedro y palmera se unificarían y volarían en polvo. Pero la vida se opone al desorden de los declives naturales. Y ella hace del polvo surgir el cedro.»

La Ciudad como estructura vital y como albergue espacial y temporal del hombre, no es nunca comprendida ni aceptada por el *insensato*. La Ciudad se compone de sacerdotes y de guerreros, de letrados y de artesanos, de labriegos y mercaderes. Todos viven unidos por unos lazos misteriosos formados de compromiso y de *domesticación* que son las costumbres y los usos, las leyes que brotan de los hábitos, el temor y el amor. Tras de cada grupo hay una institución, que tiene su propia estructura y también su propio dinamismo de perfección. La Ciudad podría, ciertamente, haber sido de otro modo; pero es precisamente su modo concreto de ser lo que la constituye, porque nació de una aceptación y de una continuidad. El insensato, sin embargo, razona así: ¿Por qué atenerse a lo que es y aceptar tales cuadros y tales cauces que pertenecen al pasado? ¿Por qué no crear sacer-

dotes-financieros, labriegos-letrados, o guerreros-políticos? ¿Por qué dar preeminencia a unos días sobre otros respetando fiestas y jornadas de trabajo, fiestas mayores y menores? ¿No es más racional alternar en cada día descanso y trabajo según normas físicas o psicológicas? ¿Por qué no mezclar el temor y el amor con la utilidad, el provecho con el fervor? ¿Por qué no? Es preciso liberarse de trabas y de prejuicios, de rutinas y de costosas solemnidades.

Y su designio, aunque amparado en el razonamiento y en los declives naturales que odian las barreras absolutas, es semejante al del hombre que por conocer y manejar bien su casa, por desvelar el secreto y la resistencia de sus muros, la demoliese hasta convertirla en montón de piedras. Al término de esta obra insensata se halla la sociedad sin estructura, sin límites ni objetivos, en la que las cosas han perdido su sentido, y, a fuerza de ser todo posible, nada puede ya hacerse.

Tal era el caso del campamento de prisioneros que Saint-Exupéry describe en *Citadelle*. La magnanimidad del vencedor los mantenía a cubierto de toda necesidad mediante una

completa organización de su economía, y no les exigía trabajo alguno. Cada prisionero podía decirse y se decía : «Poco me importa lo que no me concierne. Si tengo mi té y mi azúcar, y mi mujer conmigo, si mis hijos crecen en edad y en virtud, soy plenamente feliz y nada pido.» Pero poco a poco se convertían en ganado y empezaban a corromperse, no en su carne sino en su corazón. Porque todo para ellos perdía significado. Y he aquí que los prisioneros-protegidos no tenían nada que decirse. Habiendo agotado todas sus historias de familia, que se parecían entre sí; habiendo acabado de temer y de esperar y de inventar, usaban todavía el lenguaje para fines rudimentarios : Tráeme aquello. ¿Dónde está mi hijo? Humanidad tendida en su establo... ¿Qué puede desear? ¿En nombre de qué podrá batirse? ¿Por el pan? Lo recibe puntualmente. ¿Por la libertad? La posee infinita dentro de su universo sin sentido y sin fines. ¿Contra sus enemigos? No conoce ni tiene enemigos. Podrás entonces atravesar el campamento, solo, azotándoles en la cara con tu látigo. No se sublevarán ya. Podrás cruzarte de brazos ante ellos y despreciarlos.

Más tarde, la discordia invade el campamento como una enfermedad. Una discordia sorda e incoherente que no los divide en dos campos, sino en todos contra todos. Se vigilan unos a otros en el reparto generoso de provisiones en nombre de una justicia que es, para ellos, estricta igualdad. Y cualquiera que en algo se distinga es inmediatamente aplastado por la multitud. Porque la masa odia la imagen del hombre, precisamente porque la masa es incoherente y el hombre es límite y sentido. Y es, ciertamente, malo que el hombre aniquile al rebaño. Pero no busques ahí la gran esclavitud: ésta aparece cuando el rebaño aniquila al hombre. «En esto reside el gran misterio del hombre: pierde lo esencial sin darse cuenta de que lo ha perdido.» Porque «si quieres tú que los hombres sean hermanos, oblígales a edificar una torre, pero si quieres que se odien, arrójales dinero». ¿Cuál será, por otra parte, la razón de vivir de estos hombres instalados en el universo uniforme y sin límites que habrán construido? «El hombre, perdido en una semana sin días o en un año sin fiestas, en un tiempo sin fisonomía...; el hombre carente de jerarquía que

sólo experimenta envidia hacia los demás si en algo le sobrepasan y se emplea en reducirlos a su medida, ¿qué ilusión de vida obtendrá del marasmo uniforme a que la razón pura le ha conducido?

Psicológicamente el origen de los estados depresivos y de las tendencias suicidas suele hallarse precisamente en el análisis hipercrítico por el que, a través de esos declives naturales, se llega a ver como indiferente una actividad u otra, un objetivo u otro, una época u otra, uno mismo respecto de los demás : la inesencialidad del existir y la futilidad de su desarrollo y de sus formas. Por modo tal que la salud mental del individuo suele encontrarse también en el mantenimiento dentro de él del sentido de la realidad y de sus límites.

VIII

LA RAZON INSENSATA

Lo hermoso es feo y lo feo
hermoso. Revolotemos por en-
tre la niebla y el aire impuro.

SHAKESPEARE

(Las brujas de Macbeth)

¿Por qué se ha instalado entre nosotros el *insensato* con tanto vigor que lo oímos hoy hablar por todas las bocas; con tanta eficacia que ninguna estructura resiste ya ante sus cálculos meramente económicos, ante sus razonamientos destructivos? Al decir «entre nosotros» me refiero a esto que llamamos civilización occidental, cuya aparente liquidación se acelera vertiginosamente en esta segunda mitad de siglo.

¿Por qué todos parecen aquí de acuerdo en liquidar íntegro su patrimonio histórico ante «los vientos de la Historia», en ceder por las «pendientes naturales» en una «evolución necesaria» hasta el marasmo informe del mundo homogeneizado de la cibernética y del super-Estado? ¿Por qué se ponen hoy de acuerdo con inmensa facilidad los labriegos, antaño conservadores, con los tecnócratas eficientes; los prohombres del Mundo con los prohombres de la Iglesia en las inciertas vías del *Progreso indefinido*, de la Democracia individualista, de la Socialización y de la Paz? ¿Por qué formas e imperativos antaño sagrados perecen ahora ante esas huecas palabras, sin resistencia y—diríase—sin dejar huella viva de su paso por la historia? ¿Por qué las nuevas generaciones crecen ya sin hitos estables para guiarse en la vida, y por qué las próximas perderán tal vez incluso la noción de lo que sea un hito válido por sí mismo?

Es una experiencia común la lentitud del tiempo en los años de la infancia, así como la viveza con que recordamos de por vida los momentos y las experiencias de aquella más o menos remota iniciación de nuestra cons-

ciencia. Los años de nuestra niñez, aquel simple verano, aquel brevísimo viaje, aparecen ante nuestro recuerdo como mucho más largos que períodos recientes que abarcan quizá lustros enteros. Su intensidad, por otra parte : revivimos hoy aquella fisonomía que nos impresionó o aquel camino que recorríamos con tal viveza, somos capaces de reconstruir aquel sentimiento o aquella emoción con una precisión y realismo tales, que difícilmente podríamos encontrar semejanza en recuerdo alguno de los años recientes, salvo en casos de especial dramatismo.

Ello es debido a que la infancia de cada alma vive su experiencia como al desnudo, en toda la realidad de sus aristas existenciales. El niño es receptivo del mundo cercano que le rodea, de todo aquello que hiera sus sentidos, y lo vive en una entrega sin reservas. Más tarde, el hombre va aprendiendo a vivir la vida a través de una capa amortiguadora de ideas e intenciones, a recibir la experiencia un tanto «desde fuera», bajo una forma abstracta en que las cosas llegan a ser más «casos», clichés y reiteraciones que realidades originales. Se trata, sin duda, de un efecto de

la racionalidad humana, pero también de una defensa espontánea contra la herida de lo real mediante un modo especial de estar ausente y de preservar la sensibilidad. El niño que camina de la mano de su padre, y el propio padre, ven de modo muy distinto al mendigo que les tiende la mano : para el padre se trata de «un mendigo», figura abstracta, a quien se debe socorrer o evitar según sus ideas de la beneficencia. Posiblemente no reparará en su fisonomía, y tal vez lo olvidará sobre la marcha. El niño, en cambio, ve al hombre y su gesto sin envoltura conceptual, directamente, y quizá no lo olvide jamás.

De aquí la eterna pregunta : ¿ es feliz o desgraciada la infancia? ¿ Hemos gozado o hemos sufrido nuestra infancia? Pregunta a la que generalmente sólo puede responderse que una y otra cosa con intensidad, o bien que la infancia se encuentra por encima—o en un estrato previo—a tales determinaciones de goce o felicidad. La propia infancia atraerá siempre al hombre como un tiempo entrañable en el que vivimos con toda la intensidad y lozanía de nuestro lejano origen ; pero será también el tiempo en que la vivencia directa,

a menudo amarga o dolorosa, de lo real desgastó rápidamente nuestra sensibilidad primera, cubierta para siempre por un sistema de protección conceptual.

Después de la infancia los años discurren con progresiva rapidez en un vivir cada vez más conceptualizado, y se homogeneizan hasta hacerse indiscernibles para la memoria: sólo de cuando en cuando momentos de intensidad—de triunfo, de angustia o de dolor—en que la vida recobra su mordiente preológica, nos sirven de punto de referencia para situar el antes o el después de nuestro vivir diario, ausente o desarraigado de lo real.

En la vejez, la debilitación de la atención actual y el predominio del recuerdo, de las categorías hechas y de la ensoñación, anulan poco a poco la incisión de la realidad sobre el espíritu. El anciano vive progresivamente en un mundo propio, ajeno a cuanto le rodea, protegido de las aristas de lo real por un mundo de ideas hechas, de dispositivos de retorno. Al final, la esclerosis mental rompe las últimas conexiones de lo real: dicese entonces que el hombre ha perdido por entero

la memoria, que carece de coherencia en su hablar y en su obrar, incluso que le ha abandonado la razón. Pero quizá lo único que ese hombre no haya perdido sea precisamente la memoria y la razón: recuerda su pasado remoto, razona según la lógica discursiva, pero sin conexión alguna con la realidad presente a la que no presta atención ni puede ya pres-társela porque ha perdido todo contacto con ella.

Dentro de este inevitable proceso, la salud mental radica para el hombre el mantener lo que podría llamarse el *sentido de la realidad*, un sano equilibrio entre lo real y la ideación. Por modo tal que la raíz de la mayoría de las enfermedades psíquicas—tan en alza en nuestra civilización—suele encontrarse en un predominio patológico del plano ideal sobre la normal recepción e interpretación de la realidad circundante.

Fenómeno semejante ocurre en la vida de las colectividades históricas. La maduración cultural de un pueblo se realiza en un lento predominio del derecho escrito sobre la costumbre, de la unidad o la estructuración sobre

el localismo tribal, del plano teórico sobre la pura adaptación al medio. Sin embargo, también en este orden la salud consiste en una tensión y equilibrio entre lo ideal y lo real, en una permanente toma de contacto con la realidad en la que no se *abstractice* el saber ni se reduzca la vida y las relaciones de los hombres a esquematismos artificiales e infundados. Al modo como la virtud es en el hombre una tensión y armonía de sus facultades, así también la sana vida de los pueblos debe siempre apoyarse en las realidades concretas de la agrupación local o profesional y en los límites y dimensiones creados por la historia y la tradición.

Este mismo imperativo representan en el desarrollo de las culturas ciertas actitudes mentales, tal como el intelectualismo (la noción de *intellectus*) de la filosofía tradicional europea, que preservaba la apoyatura del pensamiento sobre la realidad concreta, su permanente orientación hacia ésta. Tal «sentido de la realidad», que se manifiesta por igual en el equilibrio psicológico del individuo, en la evolución histórica de los pueblos y en los hábitos del pensar, tiene su raíz en la condi-

ción misma del hombre y en su posición en el Cosmos.

No es el hombre, en efecto, un espíritu puro o separado (angélico) capaz de conocer por intuición o contemplación directa las esencias y las realidades espirituales. Tampoco es el hombre semejante al animal que conoce por los sentidos la realidad material que la circunda, pero sin poder salirse de su concreción y singularidad, ni de las reacciones apetitivas que le provocan. Ni ángel ni bestia, el hombre es un espíritu encarnado, compendio limitado o finito del mundo material y del espiritual. Es capaz de alcanzar el conocimiento de esencias y de realidades espirituales, pero sólo a través del conocimiento sensible de las cosas singulares y materiales que le rodean, de cuya percepción arrancará toda otra forma superior de captación o de tendencia.

Por esta su situación fronteriza y ambivalente, el hombre se encuentra ante una doble experiencia: la sensible y la intelectual, experiencias que, al menos aparentemente, se ofrecen con caracteres contradictorios, inconciliables. Una—la sensible—nos aparece como

singular, varia, cambiante : es el mundo de cosas todas diferentes entre sí que recibimos por nuestros sentidos. Otra—la racional—se nos muestra como universal, inmóvil, siempre igual a sí misma : es el mundo de las ideas o esencias. Conciliar estas dos experiencias y estos dos mundos ha sido el problema radical de la filosofía en todos los tiempos y culturas : ¿Cuál de las dos representa la verdadera realidad? ¿Son las ideas mero símbolo o representación en la mente de una realidad siempre singular y en perpetuo fluir? ¿O es ésta la apariencia engañosa de un mundo inmóvil y perfecto de ideas puras? El problema del conocimiento no es, por su parte, más que una variante de este mismo problema radical del filosofar : ¿cual de los dos conocimientos—el de los sentidos o el de la razón—es el verdadero y radical por modo tal que el otro venga a ser su derivación o enmascaramiento?

La más antigua respuesta de la filosofía—y la más poética—es la que nos dio Platón en la antigüedad, y que revivió cristianizada en San Agustín : la Idea es el ser verdadero, arquetipo o modelo de las cosas de este mundo, y reside pura e inmaculada en un Cielo Em-

píreo, patria originaria del alma y de la verdad. Nuestra experiencia sensible es mero trasunto o eco lejano de ese mundo, de forma que cuando, por la íntima recordación o por la inspiración divina, llegamos al conocimiento de las Ideas, no hacemos sino abandonar un mundo de sombras para alcanzar la realidad verdadera.

En el extremo contrario, otra respuesta—el *nominalismo* del siglo XIV y el *empirismo* o *sensismo* moderno—afirman la sola validez del conocimiento de los sentidos, y que no hay otra realidad que las cosas sensibles, materiales. Las ideas son sólo *nombres* con que designamos a cosas que guardan alguna semejanza entre sí, o a conocimientos imprecisos, confusos.

El pensamiento platónico—el *realismo* de las Ideas—, con su melancólica nostalgia de un mundo ideal, se ha deslizado muchas veces hacia el panteísmo: si vemos en las ideas el ser puro y perfecto, o si Dios nos infunde tal saber, fácilmente se concluye que a Dios mismo vemos en ellas, y que en su seno vivimos y somos. El empirismo y el nomina-

lismo, por su parte, caen con facilidad en el escepticismo : si no existen los universales, ni son posibles por ello mismo los juicios necesarios ni las leyes ciertas de la ciencia, nuestro saber será un mero saber de hechos, pura opinión sometida a la circunstancia y a los medios cognoscitivos.

La tercera posición representa el equilibrio entre esa doble experiencia humana, y fundamenta la más larga y fecunda tradición filosófica de la historia. Se trata del *intellectus* aristotélico. La idea, para el intelectualismo, no existe como una realidad separada de las cosas sensibles, pero tampoco es un mero nombre o símbolo cognoscitivo. Existe en las cosas mismas como principio informador, y la obtiene el espíritu por abstracción o penetración intelectual (*intus legere*, leer dentro) en las cosas sensibles. El hombre conoce, como el animal, las cosas singulares y materiales a través de sus sentidos, pero no se queda en ellas, sino que posee en su espíritu una luz (el entendimiento) capaz de iluminar el universal que está en ellas y de engendrar en la mente el concepto o idea.

Nominalismo y realismo de las ideas parecen dos soluciones extremas, opuestas entre sí, y lo son, objetivamente. Sin embargo, aquí como en todos los campos del saber y del hacer, los errores y los desórdenes se atraen y llaman entre sí, resultando en la práctica tan cercanos como alejados puedan estar en la teoría. Así, la Edad Moderna se inicia por un nominalismo y empirismo extremos y va a parar en el ideologismo desencarnado de la realidad que domina hoy en las mentes y en todas las manifestaciones de nuestra cultura.

Es precisamente a partir de los albores de nuestra Edad y con la invención en el Renacimiento de la imprenta y la difusión del libro a ámbitos mucho más amplios, cuando se ha operado en la mentalidad de los hombres una transformación profunda que alguien ha caracterizado como la sustitución de un mundo de cosas por un mundo de conceptos o de ideas—ya hechas, prefabricadas—de las cosas. Es lo que se ha llamado *book culture*, transformación que entraña también el paso de una visión preponderantemente temporal a una imagen más bien espacial de la realidad. Esto es notorio, como ejemplo, en la

torsión en un ángulo de noventa grados que la superficie terrestre ha experimentado en la imaginación del hombre medio. Para el antiguo o el medieval esa superficie era la del suelo que tenía entre sí: una lejanía *horizontal*, inabarcable y, en cierto modo, temporal (que ha de recorrerse). Para el moderno esa imagen se ha hecho *vertical*, abarcable (dada) y plenamente espacial; además con el norte realmente arriba, y el sur abajo. En la imagen del hombre antiguo, España era más alta que Francia porque realmente sus tierras son más altas o elevadas (piénsese en la Baja Navarra, o Navarra de Ultrapuertos, hoy francesa). Para la imagen del hombre actual Francia está evidentemente más alta o encima de España, y cuando se desplaza hacia ella (hacia el norte) posee la impresión íntima de estar subiendo, marchando hacia arriba, y en tal forma suele expresarse. La visión del mapa ha sustituido en nosotros a la de la realidad.

Quizá por esto, aunque en aparente paradoja, los conceptos y términos hayan perdido rigor y precisión de límites, justamente en un ambiente en el que dominan hasta haber sustituido en gran medida a la imagen y la percep-

ción de lo real. Cuando el horizonte humano era sobre todo el de un mundo de cosas, y las ideas y los términos estaban a su servicio en su papel representativo ideal, la sólida concreción de la existencia y la resistencia de la materia imponían esta misma precisión al lenguaje y al discurso. Cuando el hombre trata, en cambio, con ideas y palabras, percibe fácilmente la maleabilidad y fluidez de las mismas, y no deja de hacer uso de tales ventajas. Quizá sólo el lenguaje técnico de las ciencias particulares se libre hoy de la imprecisión y ambivalencia que caracterizan a términos sin concepto en un mundo predominantemente conceptual y libresco. Quizá también sea el *ensayo* como género literario aquel que culmina en nuestra época esa flexible disponibilidad del lenguaje y la ideación para dosificaciones, analogías e imprecisiones de signo más estético que veraz.

Surge entonces para el hombre contemporáneo una forma de realismo de las ideas mucho más grave que el de las antiguas formas de platonismo. En éstas, las ideas eran esencias arquetípicas, especie de patrones de las cosas, que, en un mundo ideal, poseían, su-

blimadas, las perfecciones cualitativas de las cosas reales. Era como la añoranza humana de un mundo superior en donde las limitaciones y caducidad de las cosas se superase en inmóvil y perfecta idealidad.

El nuevo realismo de las ideas es, en cambio, un puro abstractismo esquemático, basado en nociones elementales y uniformes calcadas sobre la matemática. A medida que el hombre maneja conceptos prefabricados, de una pieza e indefinidamente difundidos, abandona y olvida la relación con las cosas mismas, en un ambiente progresivamente tecnificado. Así, el hombre de hoy trabaja sobre números, sobre esquemas y planes abstractos mucho más que sobre la realidad concreta y diferenciada. En nombre de teorías igualitarias o de uniformismos legales, el hombre actual ha olvidado o destruido realidades y ambientes milenarios; ha arrasado diferencias, jerarquías y costumbres que constituían el ámbito de la vida y de la auténtica libertad de los pueblos. Ejemplos de estos conceptos hoy todopoderosos y de validez universal son la Democracia, la Igualdad, la Evolución, el Mundo Moderno, el Progreso, la Revolución, el Hu-

manismo... Y como *anti-conceptos* absolutos : la reacción, las clases, las diferencias, la discriminación, el paternalismo, la aristocracia... Unos y otros son base de un indefinido número de *slogans*.

Así, a través de un ideologismo abstracto nacido precisamente de la negación del «intelecto» con fundamento *in re* (en la cosa), la tecnocracia del esquema y del impreso conduce a nuestra sociedad a la masificación cuantitativa, a un mundo uniforme gobernado por reflejos condicionados, del que la figura humana y su ámbito vital tienden a desaparecer.

Consecuencia de este abstractismo ideológico es una pérdida en los espíritus del contacto con lo real y del gusto por ello. El hombre contemporáneo, solicitado por el tráfico de una vida progresivamente agitada, casi vertiginosa, desconoce cada vez más los placeres y los dolores de una vida de entrega y de compromiso. La frase tantas veces repetida de Tocqueville adquiere hoy su alcance profético : «Veo ante mí (en un futuro cercano) una multitud innumerable de hombres semejantes o iguales entre sí que se mueven sin reposo

para procurarse los pequeños y vulgares placeres que llenan sus almas. Cada uno, retirado en un mundo abstracto al margen de las cosas, es como extranjero al destino de los demás; vive con sus conciudadanos, está a su lado (en un mundo hacinado), pero no los ve; los toca, y no los siente en su alma; no existe más que en sí y para sí. Encima de ellos, un poder inmenso y tutelar vela por sus placeres, con tal de que los ciudadanos no piensen más que en gozar; cubre la sociedad con un tejido de pequeñas normas complicadas, uniformes y minuciosas, a través de las cuales las almas más vigorosas y originales no podrán elevarse sobre el vulgo. No tiraniza propiamente: encadena, oprime, enerva, reduce a cada pueblo a un rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el Estado.»

Cabría definir a la civilización industrial de nuestra época como una civilización construida contra el espacio y contra el tiempo. El hombre actual dispone de medios desconocidos para el de cualquier otra época, pero carece de espacio y de tiempo. Apretado en núcleos masivos de población, en bloques milimetrados de viviendas en serie, en transpor-

tes y vías sobrecargados, no intenta siquiera otorgar figura de mansión humana a un espacio inexistente, ni orden diferenciado o ritual a un tiempo que escapa en tráfago de prisas y que se valora sólo por su rendimiento económico. En rigor, el hombre de tal ambiente desconoce ya los valores y los incentivos que podrían hacer mansión de su espacio u otorgar fisonomía a su tiempo.

Un espacio y un tiempo sin semblante humano ni divino es el medio en que decaen hasta su desaparición el compromiso (*engagement*) del hombre con las cosas y el *apprivoisement* de las cosas por el hombre. Porque «es el tiempo que has perdido con tu rosa lo que la hizo tan importante para ti, única en el mundo». El medio, asimismo, en que languidece en sus fuentes el primero y radical de los compromisos humanos, que es el religioso: la re-ligación por la cual el hombre se compromete en la fidelidad a un sentido trascendente de la vida, y Dios mismo se hace nuestro, asequible y providente.

Quizá la consecuencia más espectacular de este desarraigo de los lazos del hombre con su mundo y de los hombres entre sí dentro

del universo tecnocrático del presente sea esto que se ha llamado *la aceleración de la historia*, o, más exactamente, la culminación de ese proceso en nuestra misma época.

Diríase, observándolo, que el hombre de hoy vive en una lucha continua, sin tregua, por mantenerse *al día* en medio de un acontecer histórico cada vez más impetuoso, que amenaza de continuo con superarle u orillarle. Lucha agotadora, siempre recomenzada, por sostenerse en lo que Sartre ha llamado «esta arista vertiginosa». Individual y colectivamente tenemos la oscura impresión de que el ritmo histórico que nos envuelve requiere de nosotros, en su aceleración constante, un esfuerzo progresivo para no dejarnos arrollar en la vorágine de un presente sin memoria. En nuestra época, los hijos son ya desde antes de la pubertad extranjeros al mundo de sus padres, y en muchos casos sólo un inverosímil y humillante esfuerzo de «comprensión» puede retrasar esa abismática separación que el ambiente mismo determina.

Nuestra constante obsesión por mantenernos al día es equivalente a la que en el orden colectivo representan los esfuerzos del progre-

sismo religioso por adaptar la Iglesia al «mundo moderno», o los del Estado multiplicando sus planes de desarrollo, de modernización, de actualización, en reajustes diarios. Nadie construye hoy nada con pretensión de duración ni menos de perennidad. Las leyes, como las carreteras, se hacen con la conciencia de que en el momento mismo de su puesta en uso requerirán ya adaptación y ensanchamiento. Como en el mito de Sísifo, el hombre contemporáneo sabe que nunca logrará asentar el peñasco de su constante esfuerzo, y que éste rodará obstinadamente por una ladera cada vez más alta y empinada.

Fue Daniel Halévy, en su notable ensayo sobre la aceleración de la historia, quien nos hizo reflexionar sobre este hecho, por lo demás evidente. El filósofo belga Marcel de Corte dedica al mismo el capítulo más importante de su libro *L'Homme contre lui-même*, y trata en él de precisar sus causas, tanto en aquello que el hecho tiene de cósmico e inevitable como en lo que tiene de humano y libre.

La descripción del fenómeno se hace evidente en los ejemplos que propone Marcel de

Corte. Los sucesos, los incentivos o silicitaciones del exterior en un solo año de nuestra vida llenarían ampliamente la vida de nuestros antepasados. Y esto, que reconocemos en nuestras vidas progresivamente vertiginosas, lo descubrimos también en la historia general y en el proceso del saber humano. Si los Capetos tardaron ocho siglos en formar lo que llamamos Francia, en el siglo pasado un Bismarck o un Cavour realizaron esa misma obra en diez años con Alemania e Italia; y hoy, en no más tiempo que el empleado para redactar una ley, se pretende crear el Congo como nación, pasando su población del neolítico y de la antropofagia al sufragio universal en un régimen democrático y constitucional. Del mismo modo, si la física de los cuatro elementos estuvo vigente dos milenios, la de Newton lo estuvo dos siglos, y la de Einstein parece que cumplirá su ciclo en dos décadas.

Paralelamente a esta aceleración de la historia que, vertiginosa ya en nuestra época, deja atrás los más ingentes esfuerzos de adaptación individuales y colectivos, encontramos una clara evolución en el concepto de la historia misma desde las generaciones preceden-

tes a la nuestra. La actitud que de esta nueva versión de la historia se deriva para los humanos puede constituir una primera instancia explicativa del fenómeno de aceleración en el proceso histórico.

La historia para el hombre premoderno era—en su sentido objetivo—el conjunto de los hechos pasados, interesantes por su notoriedad como preparadores del presente; en su sentido subjetivo era un difícil y un tanto conjetural saber—al que se negaba el mismo carácter de ciencia—que pretendía esclarecer o hacer inteligible en conexiones causales esa sucesión objetiva de hechos pretéritos. La historia para el hombre de hoy es algo completamente distinto en su significación y en su dignidad. La *Historia* se escribe hoy con mayúscula y representa para la mentalidad actual una instancia inapelable. Se la imagina como un río sagrado, irreversible, que en su fluir constante crea o preforma toda realidad humana y la explica en sus raíces dinámicas o genéticas. Cada hombre y cada pueblo no pueden, frente a este flujo creador, más que aceptarlo y mantenerse en el sentido de la corriente, procurando no verse arrollados por

él, como el que sobrenada en una corriente impetuosa superior a sus fuerzas. Aceptada esta divinización de la historia, toda idea de resistencia frente a su ímpetu se convierte en utópica, irrisoria. Resulta así curioso observar cómo el dictado esencialmente descalificador para cualquier posición no se cifra hoy en su maldad o falsedad, ni aun en su inconveniencia, sino en su carácter *reaccionario*. Reaccionario es el que, inconsciente de la absolutividad y del carácter incontenible de la evolución histórica, trata de oponerse a ella, de actuar por sí contra esa corriente impetuosa en un esfuerzo tan estéril como absurdo. Esfuerzo, además, esencialmente nocivo o perverso, porque la historia, en su imagen *mayuscular* e hipostasiada, es un fluir valioso por sí mismo que discurre por vías de progreso hacia términos de superación y plenitud.

Esta noción, hoy generalizada, es lo que Marcel de Corte llama el «Mito de la Historia», profundamente relacionado con el hecho descrito de la aceleración en el devenir histórico. El *mito* es, en todas las épocas y civilizaciones, la versión imaginativa y concreta de una idea o sistemas de ideas, y constituye el

vehículo por el que tales ideas obran en la mente del hombre medio—no intelectual—y el cauce por el que influyen en el proceso histórico. En el hombre primitivo, mito y sistema explicativo de la realidad, coinciden, porque su pensamiento es todavía imaginativo o pre-lógico. De aquí que pueda decirse que el pensamiento científico racional procede del mito, refiriéndose a los orígenes de la cultura humana, tanto como que el mito procede del pensar racional, aludiendo al posterior mecanismo de evolución en la cultura histórica.

El mito de la Historia es prolongación en nuestra época de lo que fue, hasta principios de siglo, el mito del Progreso, y uno y otro son consecuencia—mitificación y popularización—de la concepción racionalista del universo, sistema de ideas que, sin el intermedio del mito, no podría actuar sobre el hombre medio ni sobre el ambiente y el proceso histórico concreto. A su vez, el mito de la Historia en su papel de intermediario mental-dinámico es causa principal del fenómeno de aceleración de la historia. Condición de todo mito para su difusión y afianzamiento es que responda a exigencias psicológicas humanas en

general, o de una época en particular. Según Marcel de Corte, el mito de la Historia responde hoy—en la época de la sociedad de masas y del estatismo—a las tendencias y pasiones humanas más extendidas. El débil, el indolente y el cobarde justifican en el mito su inacción o su falta de resistencia frente a la injusticia, apelando a las exigencias de un devenir incontenible; el fuerte o el ambicioso, por su parte, justifican su pasión de mando, y su mismo mandato, como producto de la necesidad histórica. El gobernante actual, el dictador o el «hombre fuerte» de cualquier situación, no se siente ya en la necesidad de buscar justificaciones legales o morales a su mandato, sino que lo afirman como puro poder en tanto que producto de la Historia en su proceso creador.

¿Cómo ha podido operarse en nuestra Edad esta trasposición en el concepto de la historia por cuya virtud el hombre mismo y su espíritu parecen haberse reasumido dentro de un proceso considerado antaño como su obra o como el simple escenario de su lucha vital? El impulso histórico de todos los tiempos, y la inspiración literaria, fueron siempre el enfrenta-

miento—victorioso o trágico—del hombre o del grupo con la suerte, las fuerzas o los acontecimientos adversos. Los héroes de la tragedia antigua o de la moderna nos aparecen siempre como «reaccionarios» frente a su destino histórico. El mismo pueblo griego antiguo, para cuya mentalidad un destino superior e ineludible pesaba sobre los hombres, hacía consistir la vida de éstos en una afirmación de su libertad contra la ciega fatalidad que le rodea. Para los griegos, la Necesidad (*ananke*) o el *Fatum* (la ley de la diosa Adrastea)—un destino superior sin mezcla de providencia alguna—rige los acontecimientos generales que envuelven la vida del hombre. Frente a él, la acción humana no puede sino estrellarse. Esquilo, por ejemplo, hace decir a Agamenón: «Todo se cumple según el Destino, todo según el designio de los Hados.» Una férrea ley natural, que hunde sus raíces en el decreto implacable de los dioses, dispone el acontecer del universo.

Pero junto a este determinismo fatalista, el griego, inverosímilmente, afirmaba la libertad, y de esta desesperada «gigantomaquia» por encontrar un hueco a la libertad nació nuestra

herencia cultural. Dos fueron los caminos de esta difícil lucha por conciliar libertad y necesidad bajo la bóveda de un mismo firmamento. Uno está representado por la *tragedia*. La tragedia griega canta el horror y la rebelión del hombre frente a las fuerzas desatadas de la Naturaleza, que no puede dominar. El héroe trágico se rebela, impotente, contra la fatalidad que le aprisiona, pero en esta estéril rebelión afirma su personalidad y la libertad que habita en su seno. «La vida—en frase de Píndaro—es una sombra efímera que se heroiza viviéndola.»

El otro camino de la libertad consistió para los griegos en una distinta forma de heroísmo, esta de carácter íntimo y personal, cuyo instrumento es el saber o la *filosofía*. Se trata del esfuerzo del *sabio* que conoce la ley inalterable del universo y se refugia en sí mismo para alcanzar la autarquía interior y la indiferencia ante el acaecer exterior. El sabio gobierna su propio ánimo con el mismo dominio con el que los dioses rigen el acontecer exterior del universo. Esta actitud, que culminará en el estoicismo, conoce antecedentes remotos en el pensamiento griego: «Lo sabio, de-

cía Heráclito, estriba en conocer la mente que en todo gobierna a todo.» Para Anaxágoras, «la vida del sabio es la meditación, y la libertad que de ella emana».

El hombre antiguo, el cristiano muy especialmente, y todo hombre hasta nuestra edad, concebía la propia vida como un afirmarse a sí mismo, en fidelidad a las comunidades que formaba o a las que se sentía vinculado, y un resistir a las presiones y acontecimientos del exterior que les fueran adversos. La idea de una evolución inexorable y de una Historia con leyes e imperativos absolutos le era por completo extraña. Adoptaba la misma actitud del enfermo que lucha espontánea y naturalmente por sobrevivir, por muy convencido que esté de que el término de la vida es la muerte, de que sus esperanzas sean pocas, o de que la vida se haya renovado a través de él, en las nuevas generaciones.

Como observa sagazmente Marcel de Corte, los antiguos distinguían dos tiempos en los que el hombre, de diversa manera, se sentía inmerso. Uno es el tiempo personal, de la propia vida o de las comunidades en que ha-

bita: tiempo continuo y, diríamos, del que cada uno se siente responsable como de algo interior y propio. Otro exterior y discontinuo, esencialmente ajeno por universal y trascendente, que incide sobre el tiempo interior como el huracán sobre el árbol que resiste arraigado en tierra. Es el tiempo de los grandes acontecimientos humanos o extrahumanos—cataclismos, invasiones, cambios climatológicos, descubrimientos revolucionarios, etc.—, sucesos inconexos entre los que ninguna relación puede encontrarse generalmente, y frente a los que hombres y grupos históricos procuran enfrentarse, adaptándolos o resistiendo. Pero siempre sobre la base de la propia supervivencia, esto es, del triunfo del tiempo interior y de su continuidad. Ese tiempo exterior universal, que coincide con el *Fatum* o *Diké* de los griegos, es esencialmente trascendente a la vida de los seres humanos—individuos o grupos—, y su sentido, que encierra la escatología de la historia, pertenece sólo a Dios.

Llegamos aquí al factor determinante y con él a la esencia del mito de la Historia que actúa hoy, consciente o inconscientemente, en

todas las mentalidades : la consideración y la actitud vital del hombre *ha saltado desde su tiempo interior y local al tiempo absoluto o histórico*, pretendiendo sustituir a Dios por la razón humana en la interpretación de ese devenir superior que es la Historia Universal. El hombre se desinteresa entonces por la suerte concreta de las pequeñas comunidades históricas y aun por la afirmación de su propia significación personal, cuya pervivencia contracorrente le parece imposible o desdeñable, para situarse en el plano del acontecer universal. Plano cuyas leyes cree conocer y a cuyo ritmo procura adaptarse y aun adelantarse continuamente, así como a la dirección histórica y a las formas de vida y convivencia que engendren su evolución. Ser *avanzado* en ideas y actitudes es el calificativo más deseable para el hombre contemporáneo.

Aquí radica precisamente la virtualidad del mito de la Historia sobre el hecho efectivo de la aceleración del proceso histórico, y ello en términos llamativos dentro de nuestro tiempo. El devenir histórico exterior chocaba en épocas pretéritas con la resistencia de hombres y grupos, que se enfrentaban, con

fortuna a veces, sin ella en otras, con su dinamismo transformador. El ritmo del acontecer histórico era entonces una resultante del entrecruzamiento dinámico de los grandes hechos del tiempo exterior con la resistencia conservadora y «reaccionaria» de los hombres y los grupos concretos, esto es, con el tiempo interior de una trama vital. Desaparecida hoy la noción y la realidad de esta resistencia por la acción del mito de la Historia sobre las mentes, la historia cobra entonces un ritmo de transformación vertiginosa en el que todo cambio se aplaude universalmente por ser cambio, y el apresuramiento o anticipación de las estructuras se convierte en la ocupación habitual de la hoy llamada «sociedad de masas», esto es, de una sociedad homogénea, carente de grupos históricos y aun de personalidades diferenciadas.

He dicho que el mito es en una sociedad evolucionada el intermediario entre la teoría y los hechos concretos, por cuya mediación las concepciones del universo actúan sobre las mentes, y con ellas, sobre el devenir histórico. El mito de la Historia o de la evolución histórica ha originado en las mentalidades de

nuestra época una actitud que la caracterología designa como *resignación previa* ante esa evolución. Tal actitud es causa de que el hombre moderno haya perdido aquel mundo concreto de sentido y de límites a cuya guarda y enriquecimiento consagraba su vida el hombre de antaño.

Naturalmente, cuando el mito del incontestable devenir de la Historia se ha instalado en los corazones humanos, toda causa de resistencia está de antemano perdida: la idea misma de resistir pierde su sentido. La mejor arma de cualquier ejército consiste, como bien se sabe, en introducir en las filas enemigas la convicción de la inanidad de su esfuerzo, al igual que el secreto de las más inverosímiles victorias estriba en poseer la seguridad del triunfo. La mística del marxismo—y el secreto de su poder decisivo—radica precisamente en la convicción de que la «dialéctica de la Historia» obra a su favor; de que la acción humana puede apresurarla, pero que en el peor de los casos, el triunfo vendrá por sí mismo: de que cualquier acción contrarrevolucionaria es esencialmente *reaccionaria* (es decir, inútil y absurda). Cuando el mito de la Historia

es ya de común aceptación, el ritmo del devenir histórico se acelera en los mismos términos de un río cuyas aguas, contenidas o graduadas hasta determinado momento por una presa, irrumpen violentamente al romperse el dique que las contenía.

Esta aceleración vertiginosa de la vida humana, antaño reprimida o moderada, hoy universalmente aceptada, fomentada, incluso aplaudida, amenaza con transformarse en sustancia misma del vivir humano. Lo que fue proceso perfectivo en la permanencia y la fidelidad (esto es, tradición y maduración) se convierte hoy en un puro devenir sin sentido ni finalidad, en la incoherencia dinámica de un presente sin memoria ni sosiego. Es ésta precisamente la hora histórica del *insensato* y de su eterno ¿por qué no? justificativo de todo cambio, agresor de toda permanencia y de cualesquiera límites. La estructura y la tradición, la continuidad y lo sagrado por sí—únicas razones que podrían oponérsele—no actúan ya sobre las mentalidades de los hombres. La funcionalidad, la «puesta al día», el movimiento, el progreso y la revolución, justifi-

can la pregunta insensata en todos los oídos y en todos los ambientes.

Así, el hombre medio, beneficiario y víctima a la vez del progreso tecnológico, cuenta ahora con medios materiales (con un «nivel de vida») incomparable con el de cualquier época pasada, y contempla, como en un futuro próximo, la posible realidad de un mundo sin pobres, sin enfermedades y tal vez sin guerras. Podría decirse que el hombre actual está a punto de colmar sus deseos, de alcanzar toda libertad y todo derecho. Hombres y grupos de hoy, de la procedencia más encontrada, parecen haberse puesto de acuerdo sobre este ideal inmediato del Desarrollo económico, de los Derechos del Hombre, de la Libertad y de la Paz.

Sólo dos cosas parecen faltar en el horizonte humano actual (dos cosas que tampoco parecen estar ya en el humano deseo, porque se ha extirpado quizá la tendencia hacia ellas y aun su memoria). Son éstas el *arraigo* y la *continuidad*. Pero tal vez coincidan esas cosas con los primeros derechos, con los más esenciales bienes y libertades del ser humano, con-

dición de los demás: el derecho a la continuidad, el bien inicial de poseer un mundo propio con figura y sentido humanos, de arraigarse en él; la libertad de edificar una vida propia diferenciada y responsable... Que, sin eso, lo demás es responder a las necesidades de los hombres «como se responde a las necesidades del ganado al que se estabula, sobre su paja». «¡Humanidad tendida en su establo!» ... a la que se ha hecho odiar primero, olvidar más tarde, la mansión que era suya, con su estructura y su orden, así como el tiempo que construye y conduce... Humanidad de hombres de mentalidad amorfa, educados en el solo ideal de la igualdad y de la envidia; de hombres empeñados en parecer mujeres, de mujeres empeñadas en parecer hombres, de clérigos obstinados en parecer seculares; de humanos en disimular su edad, su condición, su jerarquía, los límites y el sentido que aún conserve su vida... Sociedad nivelada de almas en serie que aborrece las diferencias de situación o de inserción humana que la constituían en verdadera sociedad y la guardaban de convertirse en masa o en rebaño...

Quizá nada más característico del hombre-masa de nuestra época que la coexistencia en su espíritu, exacerbada hasta el paroxismo, de la antinomia conformismo-rebelión. El hombre medio actual acepta la nivelación de su vida con la de los demás, la prefabricación de su mente por poderes anónimos, cualquier género de coacción tecnocrática, en la misma medida en que experimenta un despego básico y una rebelión creciente contra el mundo y la sociedad que le alberga.

La rebelión ha venido a ser el canon de las actitudes literarias y aun musicales, como el espíritu revolucionario el de las posiciones políticas o sociales. Rebelión y revolución imprecisas, sin objetivo concreto, casi cósmicas. El hombre, perdido en un mundo sin límites ni contorno humano, se resigna de antemano a cuanto le venga de esas realidades informes que ve crecer en torno a sí y en cuya inexorabilidad cree como en el viento de la Historia: la dialéctica del progreso o el proceso de socialización. Pero como no puede abdicar de su naturaleza humana, experimenta una íntima rebelión cuyo origen y cuyo objeto desconoce. Extraño desde su nacimiento a un mun-

do diferenciado y local, desconocedor de la resistencia corporativa, ignora también que el verdadero conformismo es fidelidad a lo propio, y que la sana rebelión se justifica sólo por la concreción y la justicia de sus objetivos.

IX

LA JUGLARIZACION DE LA FE

... posible solamente quien

... Nuestros teólogos más avanzados (es decir, los más conformistas), pobres cristianos *sofisticados* que tanta necesidad tendrían de un Sócrates...

J. MARITAIN

(Le Paysan de la Garonne)

Tocamos quizá en nuestros días el techo de esta labor disolvente del «juglar de las ideas» o del «insensato» racional, que, como «el perverso Amok de la razón pura», justifica con la necedad infinita de su *¿por qué no?* el cambio constante de la estructura espacial y tem-

poral del habitáculo humano. Posiblemente esté reservada a nuestra civilización el cumplimiento de su ciclo completo, esto es, su muerte por principios internos de disolución; desenlace no alcanzado por civilizaciones preteritas que—decadentes, sin duda—conocieron siempre un final violento, determinado por factores exteriores a ellas mismas.

Este techo hoy alcanzado es el de la fe religiosa: el fenómeno que podríamos llamar la *juglarización de la fe*. El aglutinante espiritual que engendró nuestra civilización en sus orígenes fue, como en toda civilización histórica, un impulso religioso. En nuestro caso, el cristianismo. Él se encuentra en el origen de toda nuestra mentalidad básica, en el de nuestras emociones y actitudes colectivas. Sin la fe cristiana aquel conjunto vario de elementos culturales que sobrenadaron a las invasiones bárbaras—romanos, helenístico-romanos, góticos, aborígenes—no hubieran constituido una nueva y poderosa civilización. Por muy lejano, desviado, renegado o apostatado que ese origen esté ya para la civilización tecnocrática de nuestra época, no deja por eso de constituir su germen y fundamento último.

Y, por lo mismo, ha sido también el reducto postrero a la acción demoledora del «juglar de las ideas».

La Iglesia Católica, en efecto, resultó hasta aquí inmune al mito de la Historia y a la consiguiente aceleración vertiginosa de su tiempo interior; y ello por razones distintas —pero de efectos similares— a las que en otro tiempo vimos oponían las comunidades históricas a tal mentalidad y a sus efectos autodisolventes.

Si éstas se resistían a la subsunción de su propio tiempo histórico en un tiempo universal por razones naturales emanadas de su sentido de conservación, la Iglesia había de oponerse, aún más radicalmente, por razones sobrenaturales. El depósito de una verdad teológica considerada como absoluta, y la concepción de un fin y una norma moral necesarios para el hombre, no parecen conciliables con la idea del flujo permanente de la Historia y del imperativo de esencial evolución del ser humano, de sus formas de vivir y de relacionarse. Por esto mismo, fue la Iglesia romana durante los tres últimos siglos un reducto del tiempo vivido, de su ritmo hu-

mano, pausado y constructivo, frente a la inaudita aceleración del tiempo exterior a ella, vencedor de las mentes y de las corporaciones históricas a través del mito de la Historia. Su estructura profundamente diferenciada y autonomista, su espíritu sanamente conservador, su coherencia y continuidad, su espontánea aversión al cambio repentino, su sentido de estabilidad suprahistórica, hicieron de ella un refugio de paz y un faro de orientación y serenidad. Un europeo del siglo XVI que renaciera en nuestros días, sólo en la Iglesia podría reconocer su mundo, los valores y las formas que respetó y amó, el sentido de la existencia: todo lo demás del horizonte humano le resultaría tan ajeno y desconocido como la superficie del planeta Marte.

Llegó, sin embargo, un momento en que la aceleración de la Historia en el mundo extra-eclesiástico separó a la Iglesia del llamado «mundo moderno», con un contraste cada vez más acentuado de espíritu, lenguaje y estructuras. Surge entonces en muchos cristianos una impresión de malestar ante un mundo exterior vertiginoso que parece escapar de su esfera de comprensión y de influen-

cia; un mundo con el que ya ni siquiera se dialoga. Surge asimismo el cansancio de una permanente actitud de oposición y de lucha, junto al anhelo para ciertos sectores del catolicismo de un «arreglo de cuentas» con el mundo circundante que permita a la Iglesia situarse en él como un poder más en posición normal, respetada y aun influyente. El *desfasamiento*, en efecto, parece bien patente: en un mundo que sólo valora la eficacia en la acción, que sólo conoce problemas económicos—y «sociales» en tanto que económicos—, que sólo aspira a producir más en un ambiente progresivamente tecnificado, ¿qué sentido puede tener la vida contemplativa o el sacrificio expiatorio? En una mentalidad racionalista y planificadora, ¿qué valor cabe otorgar al misterio y a la gracia? En una «sociedad de masas» en la que sólo existen individuos—número frente al Estado tecnocrático, ¿qué lugar conceder a los ritos, la comunión de las almas, la unción del sacerdote? En una moral de situación o de eficacia, ¿cómo mantener la rigidez preceptiva de una moral de principios o de re-ligación?

La tentación es entonces demasiado fuerte,

y a ella responde por entero el hoy dominante *progresismo católico*, obra cumbre del juglar de las ideas. Todo el problema se reduce para él a un retraso de la Iglesia Católica que no ha evolucionado según el ritmo de los tiempos y ha dejado de responder a las exigencias de la Historia. Se reconoce entonces en el progreso del «mundo moderno»—en la obra de la Revolución y del maquinismo, en la tecnocracia y el socialismo—realizaciones cripto-cristianas, y se *pide perdón* a ese mundo moderno por la secular incomprensión y hostilidad de la Iglesia. La evolución y el progreso hacia un mundo socialista son saludados por el movimiento reformador como la asunción del Hombre a una plenitud anunciada en mitología simbólica por los misterios cristianos, de los que se realiza una exégesis alegórico-gnóstica tipo Teilhard de Chardin.

Es el momento para el *progresismo* de un arreglo de pesas y medidas con el «mundo moderno» para que una Iglesia debidamente evolucionada vuelva a dialogar con ese mundo y ocupe un puesto de poder no ya rector, pero sí respetado y nunca más en situación de lucha y condenación de ese mundo. La la-

bor consistirá en minimizar la fe y la moral reduciéndola (a través de las «pendientes naturales») a lo que convenga estimar como «esencial», en renegar de la propia tradición de la Iglesia y de la civilización que ella creó considerándolas como «adherencias» o «alienaciones», en limar cuantas aristas rocen a la mentalidad y formas de vida modernas, para demostrar al mundo de hoy que ser católico viene a ser lo mismo que no serlo, y que tal profesión en nada choca con las exigencias de la vida actual y del «humanismo». Consistirá asimismo en reducir la vida religiosa al interior de las conciencias, abandonando toda pretensión comunitario-histórica de que la fe informe jurídica o políticamente la vida de los pueblos.

La idea es antigua y ronda la mente humana desde la crisis nominalista del siglo XIV que cerró la armonía medieval entre la fe y la razón o entre la teología y la filosofía. Haciendo del hecho religioso algo puramente subjetivo y declarando inaccesible para la razón el orden sobrenatural, se otorga autonomía al pensamiento y se seculariza a la vez el orden político. El protestantismo extrajo las

consecuencias de tal doctrina con su teoría de la justificación por la fe (virtud infusa) y del libre examen, afirmando que ninguna autoridad humana puede mediar entre el alma y Dios y que la Iglesia está de sobra. El modernismo de Lamennais y Lacordaire—condenado en su tiempo—sugirió por vez primera una interpretación de la Revolución y sus ideales como realización de un cristianismo más profundo y comprensivo, correlato racional de una religión del sentimiento que, por su parte, anticipa de un modo alegórico-mítico esas venturosas realizaciones históricas. La obra de Maritain, en fin, traslada ya en nuestros días esta mentalidad al campo católico mediante su teoría «personalista» y su «humanismo integral», consumando así cuanto, más o menos tímidamente, propugnaron las democracias cristianas.

Hemos dicho que es éste el momento en que el «insensato» racionalista o el «juglar de las ideas» toca la cumbre de su obra en el seno de nuestra civilización. La gravedad que para una cultura histórica posee esto que hoy se llama «la traición de los clérigos» puede apreciarse a través de la vieja teoría platónica

de la *Civitas humana* y de la armonía virtuosa entre sus tres clases sociales, en la recta proporción de sus derechos y deberes. Pensemos, dentro de ese esquema platónico, en lo que sobreviene a la Ciudad cuando cada una de las diversas clases de la sociedad decaen en su virtud propia y se corrompen traicionando su deber e incumpliendo su cometido. Ello revela también la jerarquía natural que guardan entre sí esas clases o estamentos, y la dignidad diversa de su función. Cuando el *pueblo* deja de ser sobrio y trabajador (decae en la templanza) puede producirse en la Ciudad la escasez, el hambre incluso. Es éste un gran mal, pero mayor es el que sobreviene cuando los *guerreros* o guardianes ceden en su imperativo de honor, disciplina y valor (fortaleza): la inseguridad, el temor ante el desorden interior o la invasión exterior. Una Ciudad puede vivir en la penuria, pero difícilmente en la incertidumbre y el terror.

Sin embargo, cabe aún un mal superior para la comunidad, y es el engendrado por la abdicación en su cometido de los *sabios* o directores (los clérigos en la Ciudad cristiana), cuando decaen en su virtud que es la *pruden-*

cia: si esto sucede, los hombres todos dejan de sentirse en la firmeza y el fervor, desconocen los límites del bien y del mal, de la verdad y del error, dudan del norte de su existencia, y sus vidas caen lentamente en la corrupción y en la incoherencia. Es este efecto comparable a aquello que recuerdan con mayor horror quienes han vivido un gran terremoto: no es el temor inminente de que tal edificio o tal monte se derrumbe sobre ellos, sino el no saber ya donde está el suelo, la pérdida de un punto o un plano básico de referencia.

Por desorientada o disoluta que pueda ser la vida de un hombre o el ambiente de un pueblo, mientras exista en ellos la conciencia del pecado, es decir, de la norma y de su trasgresión, habrá para ellos una esperanza próxima de reforma y encauzamiento; si esa conciencia se ha perdido individual y ambientalmente, pero persiste asequible algo o alguien que conserve el depósito de la verdad y de la norma, siempre cabrá allí un último recurso para reconocerlas y abrazarlas. Pero cuando falta también esto en el seno de un ambiente humano, la redención de las almas

que en él moran y del ambiente mismo se hacen ya imposibles, salvo intervención milagrosa. Y son precisamente los *sabios* en la ciudad platónica, y la Iglesia docente—los pastores y clérigos—en la ciudad cristiana, los encargados de dirigirla en la virtud y en la verdad, o, cuando menos, de conservar en ella el depósito de esas nociones. Y es el momento en que sabios o sacerdotes, fallando en la virtud de la prudencia y en la lealtad a su misión, dilapidan el depósito de la verdad en artificios lingüísticos de juglar o en fantasías insensatas para situarse en la avanzada de su época o para halagar las pasiones, cuando la esperanza desaparece para la Ciudad y para las almas que ella alberga.

A este nivel religioso-moral—que es a la vez techo y cimiento de la Ciudad humana—la labor del *insensato* sigue siempre los caminos sabidos de la razón pura o desencarnada. Su pretexto es siempre una supuesta búsqueda de «lo esencial», y su pregunta el demoleedor *¿por qué no?* «Vuestras costumbres nada tienen de necesario; en otras partes y en otros tiempos son o fueron diferentes. ¿Por qué no cambiarlas?» ¿Qué os mueve a acudir al templo en

domingo y no en cualquier otro día? ¿Qué a comulgar de rodillas y no de pie? ¿Qué a rezar en latín y no en esperanto? ¿Qué a enlutaros de negro y no de blanco? La característica de su pensamiento es, ante todo, la pérdida del sentido de lo real, de la «aceptación existencial» por que comienza toda civilización histórica; la pérdida también del sentido del misterio que es inseparable de toda religiosidad, y el desamor hacia las formas concretas en que se recibe y venera. Es, secundariamente, el desprecio de la tradición y de la encarnación de lo sagrado dentro de los límites y continuidad de la mansión humana. El juglar de las ideas—el progresista dialogante de nuestros días—, en su desdén hacia lo que llama «particularismos» y «adherencias» busca siempre un supuesto «primitivismo de la fe» en el que toda tradición se disuelva por todavía no formada y se alcance el objetivo nihilista a que propende siempre el espíritu analítico de la razón pura.

A todos los juglarismos de la fe podría servir de meditación el desenlace histórico que cupo a la antigua religión grecolatina y su parcial supervivencia «pagana». Los espíritus

críticos y filosóficos del Imperio Romano fueron, como se sabe, los primeros en abandonar la fe real en sus antiguos dioses; y la adaptación neoplatónica o gnóstica de la época helenística (interpretación filosófica de la fe) no hizo más que precipitar la ruina de aquella religión. Supervivió, sin embargo, durante siglos en los *pagos* o casas de campo, donde la religión se profesaba fuertemente encarnada en los ritos y costumbres familiares, en los dioses tutelares de la casa y en los manes o almas de los muertos. Esta religión familiar—adherencia, particularismo y «alienación»—fue la que conocieron los cristianos como todavía viva y real, resistente, y por ello le dieron precisamente el nombre de *paganismo*.

Según Martín P. Nilsson, el gran erudito de la religión greco-latina, «la batalla de ese paganismo contra la penetración cristiana se libró por dos clases sociales muy diferentes: una de ellas estaba constituida por gentes de vida sencilla, ignorantes de las corrientes espirituales de la época, y, por ello, fieles a las viejas creencias y prácticas; eran sobre todo gentes de la población campesina. Su resistencia fue pasiva, pero tenaz, y obligó a la

Iglesia a hacerles importantes concesiones. La otra clase estaba formada por gentes cultas, que tenían sus ideas sobre la religión». Y cita en otro lugar la opinión de Dión Crisóstomo : «a causa de su ansia de lo divino, todos los hombres sienten un impulso fuerte a honrar y adorar la divinidad desde cerca, aproximándose a ella, moviéndola con la persuasión y ofreciéndole sacrificios. Pues como niños pequeños separados de su padre y de su madre y que soñando alargan a menudo sus brazos hacia los que les faltan, así los hombres, que con razón alaban a los dioses por sus beneficios y por el parentesco que con ellos les une, desean estar y hablar con los dioses» (Historia de la Religiosidad Griega, III).

Si la verdadera Ciudad humana se construye de *compromiso (engagement)*—ante todo el *engagement* religioso—y de *domesticación* de las cosas (*apprivoisement*), el «juglar de las ideas» se manifestará siempre hostil a uno y otro de esos lazos que unen al hombre con su mundo. Su individualismo extremo y su racionalismo desarraigado no soportan las relaciones vinculadoras ni las raíces permanentes del existir. Ante todo se muestra incom-

patible con el verdadero compromiso o entrega que es, en cierto modo, la base misma de la religiosidad, *re-ligación* trascendente. Resulta curioso observar, por ejemplo, cómo en nuestra sociedad individualista y vertiginosa no existen ya profesiones vinculadoras o «comprometidas», como eran en otro tiempo las profesiones familiares heredadas, o la de pastor, guerrero, hombre de mar, etc., pero ha supervivido, no obstante, como «estado» o dedicación de *engagement* la profesión religiosa, que ha sido hasta hoy entrega total, de por vida, profesión que imprime carácter. El lenguaje vulgar lo registra todavía en la expresión *meterse* (introducirse íntegramente, comprometerse) que sólo se aplica a la profesión religiosa. No se dice hoy «meterse médico» o ingeniero, ni siquiera militar. Se dice, en cambio, *meterse* fraile, o cura, o monja. Los atributos de esta entrega o compromiso total se ven ahora directamente atacados por el insensato de la razón pura: el traje talar y los hábitos, el celibato eclesiástico, la exclusiva dedicación sagrada... De aquí las situaciones artificiales y ambiguas de los «sacerdotes obreros» o de aquellos otros religiosos financieros

o dedicados a profesiones liberales que vemos surgir en nuestro tiempo.

Análoga es la actitud del *insensato* racionalista hacia cuanto es *apprivoisement* en el terreno religioso. Todo lo que la devoción, el amor y el sacrificio de los siglos de fe han hecho nuestro, y han transfundido de valor sagrado por haber hablado de Dios a generaciones sucesivas, es objeto del desdén y aun de la fobia del progresista actual. El arte y la lengua tradicionales de la Iglesia, las devociones y las costumbres, las imágenes y los sitios, los símbolos todos de la historia sacralizada de los pueblos diversos de la Cristianidad son interpretados como «alienaciones», adherencias, restos de una religión mítica que una «ascesis del sentimiento» debe eliminar. En el término de este proceso se halla una visión impersonal y deística, primero; metafísica, después; nihilista o anuladora, al fin, de la divinidad. Para llenar el vacío que para la vida humana—para su sentido y para su amor—deja esta eliminación de toda realidad circundante sacralizada, el progresista sugiere falsos *apprivoisements* de realidades siempre teóricas, nunca concretas, ajenas a la verda-

dera inspiración religiosa. Tales: el Mundo Moderno, la Sociedad y su progreso, la Paz mundial, el Hombre y su culto...

Como consecuencia de la ruptura de ese doble lazo *compromiso-domesticación* que *re-ligaba* al creyente con su Dios y sacralizaba cosas, actitudes y tradiciones, el *insensato* racionalista abjura también del auténtico sentido de la comunidad cristiana o lo sustituye por formas falsas o superficiales de comunitarismo. La sociedad fundamental humana es siempre *comunidad* (comunidad en una fe y en un mismo destino), y no sólo coexistencia; aparece siempre dotada de orígenes históricos religiosos y no simplemente convencionales o pactistas, de lazos no solamente voluntarios y racionales sino emocionales y de actitud profunda. La comunidad es esencialmente una *sociedad de deberes*, animada por un espíritu interno y un *sobre-ti* previo a toda normatividad, al contrario de la *sociedad de derechos* que es producto del individualismo. La noción de sociedad como coexistencia neutra, puramente legal y basada en los Derechos del Hombre es reciente, y cabe dudar de su viabilidad a la larga, cuando deje la sociedad real

de apoyarse en principios comunitario-religiosos más o menos subconscientes.

Con mayor profundidad aún que la sociedad en general, reviste ese carácter de *comunidad* la sociedad religiosa, que entre cristianos es la Iglesia. La noción de comunidad es general en las religiones, y muy entrañada en la cristiana. El primitivo cristianismo mantuvo siempre en su tradición el espíritu eclesial, la comunión de los santos, el valor comunitario de la oración y del culto. Sin un enfoque mental comunitario, múltiples dogmas resultan más que ininteligibles, contradictorios: el pecado original, la noción de sacrificio expiatorio en víctimas inocentes, la misma redención...

La vivencia comunitaria de la fe y de los sacramentos se realizó durante los primeros años del cristianismo en aquellas reuniones de fieles que se sostenían entre sí en el seno de una sociedad hostil, en la clandestinidad y la persecución. Pero cuando, más tarde, el cristianismo hubo de ser germen vivo de toda una civilización, aglutinante comunitario básico, esa vivencia—lógica y deseablemente—hubo de plegarse a las estructuras naturales de la

sociabilidad humana: la familia, la comunidad local o laboral, el país histórico o nación... Así, la familia santificada, la parroquia, la cofradía, las sedes episcopales, etc., corresponden a esta dualidad paralela y armónica de la comunidad religiosa y la humana natural.

El juglar de las ideas—el progresista de hoy—, hostil siempre a toda determinación existencial, se declara contra esas realidades históricas formadas por la tradición en el doble vínculo del compromiso y del *apprivoisement*. La religión vivida de un modo local, profesional, nacionalmente, es, para él, *alienación* farisaica, «triumfalismo» irreal. No digamos las formas de religiosidad familiar en tradiciones diferenciadas: si hoy existieran serían execradas y abolidas como *particularismos* y *privilegios*. Un uniformismo universal, ajeno a las formas más legítimas y amables de vivir y relacionarse los humanos, es el método «pastoral» y ritual del progresismo religioso.

Y en sustitución del auténtico y misterioso sentido comunitario de la Iglesia y de su vivencia en formas naturales de comunidad, el progresista erige una falsa y artificiosa comu-

nidad : la *comunidad-masa*, conjunto de quienes asisten a un acto religioso en la moderna Ciudad neutra, la «asamblea» de asistentes abstractamente considerada. Esta apelación a «la comunidad» les permitirá interpretar de un modo simbólico—pretendidamente «comunitario»—los sacramentos y las prácticas religiosas : la misa como «asamblea», la comunión como mero «ágape» fraterno, el bautismo como recepción en la comunidad, etc. La propia comunidad como asociación de individuos podrá interpretarse más tarde como prefiguración y símbolo de la Humanidad universal, y otorgar a la fe religiosa un sentido alegórico-gnóstico significativo del progreso socialista hacia la Ciudad perfecta del Hombre futuro. «Comunidad» y «Humanismo» (entendido como culto al Hombre) son, como es notorio, las dos coincidencias o *declives naturales* que el *insensato* arbitra hoy para acercar primero, e identificar más tarde, cristianismo y marxismo.

Así, el «juglar de las ideas», deslizándose siempre por esas *pendientes* o *declives naturales*, no encuentra límite en su labor crítica y en sus reducciones analíticas. La reli-

gión, su dogmática, la Escritura santa y la tradición, dejan de ser para él un objeto de aceptación y de *re-ligación* transcendente para convertirse en «ideas» o «conceptos» —*slogans* a menudo—para una labor ensayística que se encamina a un «mercado común» de las religiones y a las aperturas más inverosímiles y supuestamente audaces. La prudencia y aun la simple seriedad huyen de donde reinó durante casi dos milenios la aceptación humilde y el temor de lo sagrado. El progresista deja de servir a la fe para servirse de ella en empresas intelectuales, más que mundanas, irreligiosas.

El primer designio típicamente juglaresco es alcanzar por medios puramente conceptuales, diplomáticos o dialogantes la unión de los cristianos, que hasta el momento se esperaba sólo de la dura labor apostólica, de la oración, del ejemplo, de las lentas y difíciles conversiones. Así, nuestro presente religioso, renunciando a la tradición post-luterana, trata de abrir la puerta a un diálogo ecumenista con el mundo protestante orientado a una unión *sin conversión* en la que cada uno aportaría retazos de una verdad relativizada, muerta;

admitiendo «tácticamente» un perdón mutuo de las Iglesias romana y oriental, sueña en alcanzar una fusión de análogo signo entre ambas. Insistiendo más tarde en los aspectos y en la remota tradición comunes, se entablaría una suerte de mediación judeo-católica. «Desmitificando» progresivamente la fe cristiana cabría para él iniciar contactos con deístas y ateos. El catolicismo podría llegar así a constituirse en la religión básica o racional de la Humanidad, culto al «Gran Ser» o a «lo mejor del Yo que todos llevemos dentro». Convenciendo después al científicismo de tipo marxista de que la religión no es más que una prefiguración alegórico-cordial del Progreso que conduce a la deificación del Hombre en la resolución de la Historia, podrá abrirse paso a una identificación entre el culto «del Hombre que se hace Dios y el del Dios que se hizo hombre».

Al término de este «insensato» proceso, la religión, a fuerza de querer serlo todo, no será ya nada. Disuelta en un marasmo de conceptos elásticos, de semejanzas sin forma ni límites, habrá consumado, en una apostasía universal, su voluntaria autodisolución.

Cuando esto ocurre, la religión y la comunidad humana por ella inspirada dejan de ser *mansión* en el espacio y *rito* en el tiempo. Deshechos sus límites y su estructura por el incesante *¿por qué no?* del insensato «progresista»; demolidos sus muros por la constante búsqueda de «lo esencial»—búsqueda vana cuando se trata de un «esencial» trascendente y divino—, la Iglesia dejará de albergar como mansión a los que hasta entonces deseaban «en su seno vivir y morir». Ni albergará ni conducirá, porque tampoco existen ya en ella unos fines determinados ni las normas de la moral antaño anclada en una naturaleza inmutable. Por lo mismo resultarán ya imposibles en su seno la fidelidad y el amor: ¿cómo ser fiel a un flujo o evolución permanentes? ¿Cómo amar lo abstracto conceptual que no tiene forma o figura humana ni divina?

Consecuencia para los hombres es que la Ciudad Humana, falta de su asiento religioso permanente, no otorga ya sentido a sus vidas, expuestas desde ahora a la incoherencia del relativismo y a la corrupción que de él emana. Ni tampoco permite la maduración de su vivir, esa plenitud de la obra ya hecha y del

camino recorrido. Bienes que nunca podrán ya conocer unos hombres condenados a sentirse meros eslabones sin finalidad propia en una Evolución o un Progreso cuyo sentido y término les escapan.

Es muy cierto que la religión verdadera constituye en sí (objetivamente) una superación acogedora de cuanto hay de bueno y de verdadero sobre la tierra, pero esta superación no ha de fundarse para nosotros en la universalidad del abstracto racional sino en la profundidad del fervor y del amor que crea la Ciudad o mansión del hombre. Las grandes civilizaciones históricas poseen una raíz religiosa, y ellas albergaron en el fervor los más variados modos de vivir y de pensar. Pero sin perder nunca su concreción histórica humana, ya que—como decía Saint-Exupéry—«cada flor es, ante todo, una afirmación de sí y una negación de las demás, y sólo bajo esta condición es bella». Porque «si pretendes sacrificar mi generación (su fervor y sus formas de vida) por la felicidad teórica de generaciones futuras, será hombres lo que tú sacrificas. No éstos o aquéllos, sino todos. Los encierras simplemente en la desgracia (de un

estado y un dinamismo contrarios a la naturaleza). Que lo demás no es sino viento de palabras».

El «juglar de las ideas» desconoce así, por principio, la figura existencial de la Ciudad humana y la re-ligación originaria en sus fundamentos divinos. Privado del sentido de la continuidad, relegado al mundo abstracto e igualitario de su lógica desencarnada, el *insensato* ignora también el principio humilde de la fidelidad a *lo que es* y a lo que—envolviéndolo y generándolo—es *más que él*.

Por lo mismo, el «insensato en la cumbre» —el progresista católico de nuestros días—no puede comprender la grandeza que cabría a la Iglesia en los tiempos presentes ni su significación histórica frente a un mundo lanzado al vértigo de la revolución continua por el mito de la Historia y la ruptura de los diques humanos que contenían antaño la aceleración del proceso histórico. Al propugnar su incorporación a esa dinámica y a su ritmo desconoce la misión providencial de la Iglesia, que ha mantenido hasta nuestros días el sentido de la continuidad y de los límites en un

tiempo interior o continuo, salvando para los hombres el reducto último de la mansión humana.

Ignora también el sentido del misterio y el valor del silencio frente a las grandes tentaciones del Mundo y del Demonio. El silencio de Cristo cuando rehúsa responder desde la Cruz a quienes le dicen que se salve a sí mismo, y que durante su vida niega el diálogo a quienes le hablan con intención de tentarle, y que rechaza al Diablo cuando le ofrece la fácil posesión de toda la Tierra. El silencio de Dios frente a la apostasía de los tiempos, ante aquellos «que no saben lo que se hacen».

X

LA RECONCILIACION CON LA CIUDAD

¿Sabes que pasarán los siglos
y la Humanidad proclamará por
boca de sus sabios y de su ciencia
que no existe la verdad ni
el crimen ni el pecado, que solo
hay cuestión en los hambrientos?

DOSTOIEWSKI

«Que en esto reside el gran misterio (y la gran tragedia) del hombre: pierde lo esencial sin darse cuenta de que lo ha perdido.» Porque «si quieres que los hombres sean hermanos, oblígales a edificar una torre; pero si quieres que se odien, arrójales dinero». El hombre que por la defección de los sabios ha dejado de sentir el fervor de su propia comunidad y menosprecia la mansión que le alberga, construida para él por sus mayores, se ufana

en la rebelión, en la opinión «avanzada», en el sacrilegio... El hombre que no siente ya con la Ciudad porque ha crecido en la rebelión y el individualismo, mide su éxito por el dinero que recibe, y festeja siempre la desaparición de vínculos, temores y deberes, esto es: lo que él llama su libertad. Con ello cree que mejora su «nivel de vida» y que realiza su progreso o asunción humana hacia un mundo mejor.

Pierde, sin embargo, el bien más profundo, aquello que constituye propiamente su existencia de hombre: el lazo misterioso y cordial con las cosas de su mundo por el que éstas se hacen valiosas para él y otorgan arraigo y sentido a su vida. El empobrecimiento de la personalidad, la trivialización de los deseos y la masificación humana son sus consecuencias visibles.

El «juglar de las ideas»—el *insensato* racional—ha impulsado este proceso, libre ya de trabas en nuestra época, halagando demagógicamente ese espejismo de la naturaleza humana: la codicia de los bienes materiales y la autonomía individualista, igualitaria. En el

término de este proceso se encuentra el hombre que se sirve sólo a sí mismo, que a nada sirve, porque carece de *sobre-ti* y de «principios». Es el momento del culto al Hombre mismo, esa «idolatría de los últimos tiempos» en la que el hombre se adora a sí mismo en la vacuidad de un humanismo sin sentido ni contenido.

Repitamos : «Yo no amo al hombre—exclamaba Saint-Exupéry—; amo la sed que lo devora.» Es en la entrega (*compromiso*) y en el amor donde el hombre crea su propia personalidad y su mundo propio. Es su sed o su fervor, y la *domesticación* de un mundo valioso y sagrado para él, lo que constituye al verdadero hombre y el sentido de sus días.

Y es justamente la Ciudad humana—comunidad histórica de fe y de valores—lo que resume el conjunto de esos bienes que el hombre ha creado con su entrega y su fervor en el decurso de las generaciones. Hemos asistido durante dos siglos a la autodestrucción de nuestra propia civilización por el espíritu racionalista, juglar y malabarista de ideas, mediante el artificio constante de las «pendientes

naturales». Generaciones enteras de «apóstoles de la libertad individual» se han encarnizado con las costumbres y las creencias, con el fervor y el deber, con las leyes y los ritos, contra la estructura y el orden mismos de la Ciudad. Estamos presenciando hoy cómo el espíritu de rebelión y el *snobismo* tocan el techo mismo (o el cimiento) de la Ciudad cuyos muros vacilantes aún nos amparan. Es lo que he llamado «la juglarización de la fe», fenómeno que nuestros días conoce—bajo diversos aspectos y matices—con el título de «progresismo católico», y que San Pío X predijo hace más de medio siglo en sus términos precisos: «movimiento de apostasía general, para el establecimiento de una nueva religión universal, sin dogma ni jerarquía, sin regla para el espíritu, bajo pretextos de dignidad y de libertad» (Carta sobre *Le Sillon*).

Más allá de este límite—y prescindiendo de posibles desenlaces catastróficos para nuestra civilización, que no nos cumple considerar porque su eventualidad pertenece a los arcanos de la justicia o la misericordia divinas—, volvemos a la frase ya aludida de Robert Caillois: «Quizá vendrá el tiempo de una li-

teratura reconciliada con la Ciudad; y entre las formas que pueda adoptar esa literatura no será la menos ilustre ni la menos feliz la de aquellos sus precursores que pagaron de antemano por su nacimiento.» Sólo el renacimiento de esta nueva actitud humana se mostraría capaz de salvarnos de la incoherencia y la corrupción que ya nos circundan y apremian. En ella reviviría la antigua *aceptación* de cuanto—grande o humilde—nos ha sido dado y es *lo nuestro* en la tradición santificada de la Ciudad, desde la familia—pequeña patria—hasta lo sagrado del poder que reina o gobierna en nombre de lo que es más que nosotros. Sería también un nuevo fervor comunitario, un mandar responsable y un obedecer alegre; el amor, en fin, a la continuidad y a los límites y estancias en que adquirió fisonomía la casa paterna que aún nos cobija y defiende.

Es también dentro de este espíritu en que fe y tradición se funden en el sentimiento de lo sagrado, donde pueden recuperar su interno sentido tanto la lealtad humana como la sana rebelión o impulso de reforma o renovación. Actitudes humanas que bajo el impe-

rio del *insensato* racional han llegado a perder su misma viabilidad. ¿A qué ser fiel bajo un orden dinámico o progresista en el que instituciones, normas y creencias se atemperan cada día a la utilidad tecnocrática del bienestar humano? ¿Cómo evitar que cualquier forma de lealtad o de esfuerzo defensivo se vea inmediatamente tachado de reaccionarismo, de inmovilismo o de espíritu utópico?

Lo mismo puede decirse del recto designio de reforma o renovación de costumbres o instituciones. Donde nada posee una estructura válida por sí ni estable, sino que la posee sólo en función de un Progreso o evolución hacia fines abstractos o teóricos, ¿qué reforma cabría con intención curativa o impulsora? El espíritu revolucionario, que por abstracto en sus fines es totalitario en la rebelión y en el cambio, sustituye en el corazón humano al antiguo y amoroso empeño reformador de lo que a la vez se respeta y mejora.

Quizá ningún ejemplo pueda mostrar con mayor claridad lo que para el hombre debiera significar la Ciudad entrañada en su vida que la actitud que históricamente adoptaron los

al hecho, suponiendo, por ejemplo, que el viento norte—el cierzo o Bóreas—precipitó a Areitia desde aquella alta peña donde jugaba con las otras doncellas. Pero—añade—por el mismo sistema tendría entonces que explicar las mil portentosas hazañas de los Centauros, las Quimeras, Gorgonas y Pegasos, lo que sería empresa superior al humano ingenio. Por mi parte—concluye—«no tengo tiempo para esto: todavía no lo tuve para conocerme a mí mismo como prescribe el Oráculo de Delos. Así pues, dejo de lado estos asuntos, acepto la creencia que se tiene sobre ellos, e investigo, como te decía, a mí mismo para saber si soy un monstruo más complejo y furioso que Tifón, o bien una criatura sencilla y apacible a quien la naturaleza ha otorgado un divino y reposado destino».

Sócrates nos aparece también en la obra de sus discípulos hablando con sus conciudadanos en las calles de Atenas, practicando la *ironía* con los hombres cultos—o tenidos por tales—en la Ciudad. Mediante sucesivas preguntas indagatorias del por qué de sus respuestas, les muestra Sócrates la inanidad, la falta de fundamento de su pretendido saber.

Hacia así patente la necesidad de la *nesciencia* (o reconocimiento de la propia ignorancia) para construir sobre ella el verdadero saber, un saber fundamentado en la razón, comprendido por el propio sujeto. Más tarde nos aparece el maestro conversando con hombres ignorantes o esclavos, practicando con ellos lo que llama su *mayéutica* o arte del partero que ayuda a dar a luz (a alumbrar la verdad). Mediante preguntas de dificultad escalonada que le obliguen a reflexionar procura alumbrar en su mente la verdad, el saber auténtico racionalmente asimilado.

Los motivos oficiales, bien conocidos, que alega el Tribunal de Atenas para la condena a muerte de Sócrates—corrupción de la juventud e impiedad contra las creencias tradicionales—completan la base histórica para esa interpretación, tan extendida en el siglo pasado, que ve en Sócrates al debelador del mito por la razón, al defensor de la libertad de pensamiento frente a la opresión de las creencias y costumbres de la Ciudad, y frente a los celosos guardianes del orden establecido. Una especie de revolucionario *avant la lettre*, o de precedente del liberalismo moderno con

veintitrés siglos de antelación. Tal fue la versión sostenida, entre otros muchos, por Hegel.

Aparte de la inmensa utopía y anacronismo que implica esa interpretación de la vida y de la muerte de Sócrates, la significación de éste dentro de la Atenas de su tiempo fue precisamente la más opuesta a una actitud innovadora y revolucionaria respecto a la gobernación y las leyes de la Ciudad: la favorable al restablecimiento de la antigua costumbre y al vigor de los principios, un tanto relajados tras la guerra del Peloponeso. Conocida es su amistad con varias figuras del partido aristocrático—Critias y Alcibíades, entre otros— que sostenían el principio de que los puestos de magistrado no debían ser de elección libre para su ejercicio por cualquier ciudadano, sino reservados a los competentes. Sabido es también que fueron hombres del partido democrático (Anito, Meleto, Licón) los que sostuvieron la acusación contra Sócrates ante el Tribunal.

No cabe olvidar además que, si la primera parte del método socrático (la ironía) se dirige a destruir el saber ciego, no fundamentado, hasta situarse en la *nesciencia* como

punto de partida, la segunda parte (la *mayéutica*) se dirige principalmente contra los sofistas (los «juglares de las ideas» de su tiempo) que negaban la verdad misma y la validez del orden en que la Ciudad se asentaba para hacer de ellas algo relativo al hombre—a cada hombre—, y evolutivo, cambiante. Según el magisterio de Sócrates es a través del esfuerzo racional como el hombre alcanza la verdad en un acto que, lejos de ser una creación individual o acomodada al hombre, es descubrimiento (*aleceia*). La verdad es así el término de su método: verdad que se descubre, que se acepta o reconoce, y que, en sus sagradas fuentes, se venera.

Lo mismo ha observado Pieper en lo que concierne a aquella actitud des-sacralizadora del mito que se ha atribuido también a Sócrates: en todos los pasajes socráticos de Platón es preciso distinguir entre las narraciones míticas y *el* mito, entre las tradiciones varias y *la* tradición. «*El* mito y *la* tradición conciernen al núcleo mismo de la existencia, afectan a la salud y la salvación humanas. Y siempre que se trata de *estos últimos* en los escritos platónicos—por ejemplo, en las

narraciones sobre el origen del mundo, del estado original y la caída del hombre, del juicio después de la muerte—declara Sócrates expresa y terminantemente su ilimitada veneración. Entonces no soslaya los mitos remitiéndose a la creencia popular (como vimos en el Fedro), sino que nunca se sacia de interpretar su sentido.»

Pero son sobre todo las circunstancias de la muerte de Sócrates, en lo que tienen de voluntarias por su parte, lo que nos aclara definitivamente su actitud hacia la Ciudad y hacia el orden que la sostiene. Sócrates, ya condenado, tuvo ocasión de eludir el cumplimiento de la sentencia y evadirse a otra ciudad rival de Atenas. Platón y Jenofonte nos narran por menudo esta oportunidad y las razones del maestro para rechazarla. El *Fedón*, de Platón, incluye una patética descripción de estos últimos días de Sócrates y del anhelo de sus discípulos por retenerlo en vida.

El encarcelamiento de Sócrates coincide con la peregrinación anual a las fiestas en honor de Apolo Delio. Durante el periplo de la nave emisaria a tales cultos nadie podía ser ajusticiado en Atenas, y esta circunstancia depara

a los discípulos tiempo amplio para preparar la huida, y al maestro para poder aprovecharla. Sin embargo, Sócrates rechaza tal recurso salvador con su famosa apología de las Leyes de la Ciudad. Mis padres—viene a decir—se casaron de acuerdo con las Leyes de Atenas, y dentro de su orden nació yo. Bajo ellas crecí y me eduqué y contraí a mi vez matrimonio, y ellas defendieron mis bienes y mi derecho. Ellas permitieron mi vida, y a ellas, en cierto modo, debo mi ser. Si ahora, cuando me son adversas, me vuelvo contra ellas y, en vez de acatarlas, las destruyo en lo que está de mi parte con una rebelión y un ejemplo sedicioso, ¿no podrá decirse que soy verdaderamente culpable, como pretenden mis enemigos, y que me aprovecho de ellas sólo en la medida en que me convienen? Sócrates acepta así voluntariamente el sacrificio de la vida que se le ha prescrito, en un heroico homenaje a las Leyes de la Ciudad, a las que acata con la propia vida y a las que venera aun en el caso de su errónea o injusta aplicación.

Durante su magisterio incesante, Sócrates ha pretendido convencer a sus conciudadanos,

hacer que ellos dirijan su vida de acuerdo con la razón, que la orienten hacia la verdad y el bien, que no vivan en la ceguera de lo que se impone y acepta por rutina o por la sola creencia ciega, que sigan cada día el impulso de su *daimon* o espíritu personal. Pero Sócrates *no quiere* destruir a la Ciudad, ni mucho menos deshacer ese vínculo sutil y misterioso que une a los hombres a su patria y otorga a ésta un carácter sagrado y soberanamente respetable. Sócrates sabe de antemano que quien quiere redimir a los demás corre el peligro de morir a sus manos, porque las leyes son aplicadas por hombres y el reformador no es nunca grato a los que mandan. Sabe también que la Ciudad es por instinto conservadora, y que sólo a través del tiempo y las generaciones calan en ella las obras de regeneración y reforma. Sócrates conoce este riesgo y lo acepta, sin decaer en su respeto y amor a las Leyes porque éstas se pongan un día contra él. La muerte de Sócrates es, así, el más emocionante homenaje a las Leyes y al orden profundo de la Ciudad.

Porque, en rigor, las Ciudades mueren por factores interiores a ellas mismas. Los pue-

blos no mueren por conquista de un invasor: cuando un pueblo está en vigor y lozanía puede resistir la conquista por otro país, y acaba por expulsar a los invasores. La verdadera decadencia y muerte de un pueblo procede de su interna disolución. Esta crisis interior suele ser ocasionada por dos factores. De un lado, por la deserción, la pereza y el conformismo de sus clases cultas, de los *sabios* de la Ciudad: cuando estas clases se duermen sobre su propia ciencia o su propia significación, cuando no ejercen una autoridad con sentido, entonces el orden, las creencias, la moralidad, la justicia y las leyes quedan indefensas; la Ciudad no progresa, antes se fosliza, y el orden todo de venerable se torna farisaico.

En este momento surge otra clase de hombres: los revolucionarios—el «juglar de las ideas»—, que son los que no tienen nada que perder, los que tampoco aman las Leyes ni las creencias, los que no respetan los cimientos del orden ni los principios del bien y de la verdad. En la Atenas de aquel tiempo, éstos eran los sofistas. Los sofistas atacan la verdad, los principios del bien y la misma exis-

tencia de la justicia. Su arma es siempre el eterno ¿por qué no (cambiar lo establecido)? Si no encuentran contradictores, hombres de fe, de verdadero saber, lo tienen todo ganado porque sus argumentos halagan las pasiones de los más, y parecen lógicamente válidos. La Ciudad muere entonces por disolución interior o por invasión enemiga, pero sólo cuando su espíritu interno ha desaparecido.

Sócrates quiso librar a la Ciudad de estos dos males; por eso luchó contra esas dos clases de hombres: contra los hombres sabios, pero perezosos e indignos de su representación, oponiéndoles su *ironía*; contra los sofistas, demostrándoles que *la verdad existe* y que la razón puede y debe llegar a descubrirla: demostrándoles asimismo que la Ciudad se asienta en un orden, posee una estructura y un divino origen que la constituyen como tal.

Sócrates, por tanto, no se pronunció jamás contra las costumbres, contra las Leyes o contra el orden de la Ciudad; antes al contrario, rindió a las Leyes el mayor homenaje que hombre alguno pueda tributarles: sacrificar su propia vida para no menoscabarlas con

el mal ejemplo de su desobediencia pública. Así, Sócrates, en su lucha contra unos y contra otros, pudo decir de sí mismo aquella famosa frase: «Los dioses me pusieron en la Ciudad como al tábano sobre el caballo, para que no se duerma ni amodore.»

La sana rebelión del hombre «con principios», el noble anhelo del reformador, se dan siempre estrechamente unidos a la veneración del orden mismo que se quiere reformar, lo que explica precisamente la lealtad—a veces heroica—del verdadero reformador. Es una actitud esencialmente distinta de la rebelión totalizada e incoherente del revolucionario o del espíritu nihilista, del «avanzado» de nuestra época, del sofista escéptico de la época socrática, del «juglar de las ideas» de todas las decadencias.

Esta significación histórica de Sócrates se presta a un paralelo muy estricto—*mutatis mutandis*—con la de Jesucristo como reformador de la Ley y cumplidor de las profecías. También está hoy muy extendida una interpretación de su mensaje y significado de acuerdo con el espíritu del «juglar de las ideas».

En ella, Jesucristo aparece como un revolucionario fustigador de los valores consagrados de la Ciudad, representados por los fariseos y los príncipes de los sacerdotes; como un rebelde individualista y «liberal» frente a la constrictión rutinaria de las leyes y las costumbres de la Ciudad; incluso como un predicador socialista frente al derecho de propiedad privada.

Sin embargo, uno de los aspectos más emocionantes de la figura humana de Cristo es su humilde y amoroso respeto *al Padre que le envió* como Mesías prometido, su sumisión al padre terrenal bajo cuya autoridad familiar vivió durante treinta silenciosos años, al templo—«la Casa de mi Padre»—, al sacerdocio y a los ritos, a las leyes del pueblo judío en acatamiento a las cuales se desarrolla su vida y su muerte; al cumplimiento mismo de las profecías, que simbolizan la continuidad de la Ley de Gracia con la antigua Ley. Cristo nunca se manifestó contra el orden de su pueblo, ni fustigó a los fariseos por representantes de ese orden, sino—como Sócrates a los hombres cultos de Atenas—por indignos representantes del mismo. La autoridad, la obe-

diencia y la continuidad del orden son los valores que se ven exaltados por el testimonio vivo de Cristo. El quiso convencer a los judíos de que el sentido de su fe y de su historia desembocaban en El mismo como Mesías anunciado; pero, al no conseguirlo como hombre, lejos de destruir el templo y el orden de Jerusalén, se somete a sus leyes—también como Sócrates—para rendir con su sacrificio el más alto homenaje a la santidad de su origen y de su vigencia.

De su origen cristiano procede el que la sociedad europea pueda definirse—como reconoce hoy la sociología antropológica—como ancestralmente *patriarcal*, con categorías mentales, emocionales e instintivas que llegan hasta nuestra época. Quien es depositario o sujeto de un poder respetable y superior (el sacerdote, el Papa, Dios mismo) reciben espontáneamente el título de *Padre*. La alabanza y la bendición, tanto como la ofensa personal o la maldición, se personifican siempre en la figura del padre o de los padres; la oración cristiana por excelencia es el *Padrenuestro*. El derecho a la herencia paterna, la supremacía del mayor en edad y el respeto a la ancianidad

son rasgos comunes a la tradición europea, al igual que a toda sociedad originariamente patriarcal. Porque la paternidad es la forma perfecta de la autoridad en la que el interés y el amor del que manda y del que obedece se identifican en una sola realidad. El propio capitalismo moderno, de inspiración calvinista, basa su moral del enriquecimiento y del éxito en la presuposición indiscutible de la herencia paterna: enriquecerse para los hijos. La concepción patriarcal posee en el cristianismo un supremo origen teológico en la concepción trinitaria de Dios, en la que se da la primacía del Padre sobre el Hijo y el Espíritu Santo en la trinidad de personas.

Es éste un buen tema de meditación para los creyentes que aceptan hoy el término «paternalismo» en el sentido marxista de algo execrable y abusivo y que debe desaparecer en las relaciones humanas.

Quizá sea nuestra época la primera en que resulta ya inviable la actitud y la obra del reformador, para ser sólo posible la del revolucionario. No existiendo ya límites ni estructuras valiosos por sí mismos, nada es en ella

digno de ser conservado, ni nada posee semblante humano que pueda ser amado y tenido por propio; por lo mismo, no cabe esa labor de amorosa preservación y enriquecimiento en que consiste el empeño reformador. Frente a una sociedad totalizada y «dinámica» o «funcional» sólo cabe la actitud revolucionaria, esto es, ese oscuro impulso de destruir lo existente por ver en ello poso o rémora del pasado, y para re-crear una nueva totalidad informe que responda mejor a las supuestas exigencias de una volición «generacional», o a las circunstancias (sociales o económicas) del momento.

Este espíritu revolucionario, y el consiguiente instinto *avanzado-funcional* en las posiciones personales, no encuentran ya barrera alguna en niveles superiores o en instituciones sacralizadas dentro de nuestra sociedad: faltos de leyes estables y de costumbres respetadas, sin la noción de un orden natural inmutable, sin los «hombres representativos» del tiempo de Sócrates, los sofistas campan hoy en la cumbre misma del orden social, entregados a un juego impío con las creencias y las figuras sagradas que cada día inmolan sacrílegamente

de lenguaje para asimilar la religión de Cristo a la democracia y el socialismo, no tenemos, sin embargo, derecho a asentir al veredicto amargo de Taine: *ningún hombre consciente puede ya esperar*. La escatología concreta pertenece a los arcanos de Dios, y, aunque debamos conocer la posibilidad del fin y aun los signos que lo anuncien, no está en nosotros contar con ello ni situarlo en nuestro horizonte, dado que—criaturas de Dios—tenemos nuestra misión en un tiempo, este que nos ha sido asignado.

Cúmplenos más bien el papel de heraldos y forjadores de una futura reconciliación del hombre con la Ciudad; de una Ciudad renovada cuyos fundamentos re-ligadores sean aceptados en la humildad, en el amor, y nunca más en el orgullo racionalista de los «desmitificadores» de la fe. Una Ciudad donde la prudencia de los *sabios* o gobernantes y su mandar responsable ahoguen la lógica impía del *insensato* y los «declives naturales» de su análisis demoleedor.

Una Ciudad donde un nuevo sentir comunitario, y el fervor de la entrega y el espíritu

heroico, reemplacen en los corazones al ideal del *confort* y a eso que Max Scheler llamó «el pacifismo conformista de las domesticadas reses modernas». Una Ciudad cuya sustancia otorgue sentido y maduración a las vidas que alberga; que oponga, en fin, al eterno *¿por qué no?* del «juglar de las ideas» la consistencia de sus muros y la re-ligación divina de sus cimientos.

* * *

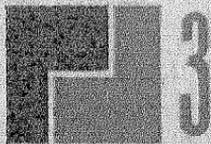
INDICE

	<u>Págs.</u>
PRÓLOGO	9
LOS PRECURSORES	17
“Compromiso” y “ <i>Apprivoisement</i> ”	35
LA CIUDAD HUMANA	57
CREACIÓN Y FERVOR	67
EL SENTIDO DE LA VIDA	75
LA MADURACIÓN DEL VIVIR	87
EL JUGLAR DE LAS IDEAS	97
LA RAZÓN INSENSATA	109
LA JUGLARIZACIÓN DE LA FE	147
LA RECONCILIACIÓN CON LA CIUDAD	173

Se acabó de imprimir esta 2.^a edición de "El silencio de Dios", por Rafael Gamba, el día 10 de octubre, festividad de San Francisco de Borja, en los talleres de Gráficas Nebrija, S. A., Ibiza, 11.

Madrid MCMLXVIII

COLECCION



***PLINTO**

EDITORIAL "PRENSA ESPAÑOLA"

gués o reaccionario, al paso que se le propone un permanente cambio de estructuras como actitud e imperativo de su época.

¿Asistimos a una simple crisis de crecimiento del hombre moderno hacia su propia perfección? ¿O tal vez al desmoronamiento del orden básico y la continuidad que albergaron durante milenios a nuestra civilización? ¿Vivimos en lo religioso la asunción a una más plena realización colectiva de nuestra fe? ¿O más bien a un rápido proceso de licuefacción de cuanto la constituye y preserva?

El presente libro sugiere un diagnóstico de nuestros días bajo un prisma absolutamente ajeno a los ídolos y a los temores ambientales que determinan hoy casi todo lo que se dice y lo que se calla.

COLECCION "PLINTO"

El poder político de la sociedad jerárquica.
por José Larraz.

Los humanismos y el hombre, por José Corts Grau, Premio Nacional de Literatura 1967.

da crítica de Saint-Exupéry al socialismo tecnocrático de nuestra época: «No os condeno —dice— por favorecer lo utilitario, sino por tomarlo como fin. Porque, ciertamente, son necesarias las cocinas del palacio, pero a fin de cuentas es el palacio lo que vale y las cocinas deben servirlo. Os conjuro a que me digáis qué es lo importante de vuestra obra. Y permaneceréis mudos ante mí. O me diréis: respondemos a las necesidades de los hombres; los albergamos. Sí; os diré: como se responde a las necesidades del ganado, al que se instala en el establo, sobre su paja.»

Fue Arthur Koestler quien en su novela filosófica *El Cero y el Infinito* distinguió entre el «dolor causado» y el «dolor incausado». Hay en la vida del hombre un dolor cuya causa es conocida o cognoscible: las enfermedades, el hambre, la intemperie, la incertidumbre... El saber y la industria humanas han luchado desde sus orígenes por paliar o eliminar este dolor atacando sus causas. La técnica moderna y la tecnocracia socialista (que es su universalización en el ámbito de la vida humana) han dado pasos de gigante en los últimos cincuenta años por anular las causas del hambre, de la

grandes reformadores del pasado, mártires en múltiples ocasiones del poder histórico, al que sirvieron y amaron hasta inmolarle lo mejor de ellos mismos. Ningún paradigma más típico en el campo de lo humano natural que el de Sócrates frente a la Atenas de su tiempo.

La vida y el magisterio de Sócrates, su sacrificio por las Leyes de la Ciudad en el doble sentido de morir por respetarlas y morir condenado en su nombre, ha sido interpretado de muy diversas maneras por la crítica posterior. Se ha presentado a Sócrates como el gran apóstol de la actitud racional y de la reflexiva dirección de la vida frente al mito y la mentalidad mítico-mágica.

Es característico a este respecto el pasaje inicial del *Fedro* platónico en el que Sócrates y Fedro llegan en su paseo a un apacible rincón a orilla del Iliso, a la sombra fresca de los plátanos. Allí Fedro pregunta al maestro si es éste el lugar donde, según la antigua leyenda, Bóreas raptó a Areitia; y si él—Sócrates—da por cierto aquel relato mítico. A lo que contesta el maestro que, si él fuera como los sofistas, buscaría una explicación natural

a un Mundo desconocedor de otros fines que su propio desarrollo económico. El hombre moderno, llamado a servir como todo hombre, se sirve a sí mismo en la idolatría culminante en que el Hombre se hace objeto de su propia adoración.

Ni siquiera a San Agustín, que vivió la ruina del mundo antiguo y la implantación de una nueva Edad, le fue dado contemplar una mutación comparable a la que se anuncia —o vive ya— nuestra época. En la irrupción de los bárbaros sobre el Capitolio había algo —lo más profundamente entrañable para él— que se salvaba y reafirmaba en aquel universal naufragio: sus pies se asentaban en la roca firme de una Iglesia que expandía a la sazón su propio espíritu en la lucha contra las herejías y en la modelación de un mundo nuevo. No le cupo como a nosotros presenciar la rápida delicuescencia de una civilización, en todos sus niveles, en sus mismos fundamentos.

En esta noche oscura de la civilización, cuando no parecen quedar en las almas otros nortes que el igualitarismo y «el nivel de vida»; cuando se agotan ya todas las audacias